الفلسفة اليونانية
حتى أفلاطون

دكتور عزت قرني
دكتوراه الدولة في الآداب من السوربون
أستاذ بجامعتي عين شمس والكويت

جامعة الكويت - ١٩٩٣

تنفيذ واخراج وطبع ذات السلاسل

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهـــيد
الحضارة اليونانية
حتى الفلاسفة الطبيعيين

التحدث عن البدايات أمر صعب كل الصعوبة في كل ما يخص الانسان، وعلى الأخص في حالة هذه البنايات المعقدة التركيب المتشابكة العلاقات التى تسمى بالحضارات. ذلك أن البداية فى التاريخ مفهوم "بعدي"، بمعنى أن المؤرخ الذي يأتي بحكم وضعه بعد الأحداث، هو الذى يحدد نقطة زمنية باعتبارها بدءا لتطورات مستقبلة. ولكنه واضح هنا مدى إمكان الوقوع في إختيارات ذاتية، أي غير موضوعية، كذلك فإن البشر الذين يبدأون تطورا ما (في نظرنا) لا يمكنهم أن يعوا كل إمكانيات هذا التطور، وبالتالي فنادراً ما يعون هم أنفسهم أنهم بداية لشيء، اللهم إلا في حالة الدعوة للأديان الكبرى.

أخيرا، ففي غير حالة تأسيس حضارات على أديان جديدة، فإنه من الصعب الحديث عن " البداية " لأننا في الحق نكون إزاء بدايات وبدايات متعددة تعدد جوانب الحضارة، من لغة إلى دين وفكر وفن وسياسة، وتسبق هذه البدايات أنفسها محاولات ومحاولات. ويصعب الحديث عن البدايات أكبر الصعوبة في حالة الحضارات القديمة الضاربة في ظلمات التاريخ ، والتي لا تكفي الآثار والوثائق التي تركتها لتصور هذه البدايات. وحتى مع وجود هذه الوثائق فإن تفسيرها أمر صعب كل الصعوبة، بسبب الفرق ما بين مغزى مفهوم ما عند استقرار الحضارة وبين مغزاه في مراحل التكوين، والحال كذلك أيضا في شأن مغازى الطقوس والرموز.

ورغم هذا فلابد من الحديث عن البدايات لأنها وحدها التي تمكن من فهم تطور الحضارة، والفكر بالتالي، هذا التطور المعين دون غيره. هذا بصفه عامة. وفيما يخص الحضارة والفكر اليونانيين على الخصوص فإن الحديث عن البدايات يهمنا

لسبب آخر هو أنه يسمح بنزع الستر عن أسطورة " المعجزة الأغريقية ".

ما هو المقصود بهذا التعبير: " المعجزة الأغريقية " (أو اليونانية) ؟
الكتّاب الذين نشروا هذا المفهوم في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية كانوا يقصدون به شيئين على وجه الخصوص:

١) أن الحضارة اليونانية والفكر اليوناني على الأدق يختلف إختلافا كبيرا، أي في النوع، وبالتالي في القيمة، عن كل التفكير «الشرقي » في الحضارات السابقه على اليونان.

٢) أن العقل الانساني بمعناه " المطلق "، في زعمهم، اكتشف نفسه على يد هذا الشعب من التجار والملاحين متحررا من كل القيود التى كانت مفروضة عليه من قبل، وأن هذا التحرر يعد من قبل " المعجزة"، أى الشئ الخارق للعادة أو للطبيعة أو للمألوف.

وسنتعرض من بعد للحديث عن هذه الأسطورة، ولكننا نشير من الآن إلى أن الحديث عن بدايات الفكر اليونانى سيساعدنا على تفنيد هذين الزعمين، والثانى منهما على وجه الخصوص.

الهجرات الأولى إلى بلاد اليونان:

ولنبدأ من قبل البدايات الأولى نفسها بقليل. ففى أوائل الألف الثانية قبل الميلاد كان يسكن بلاد اليونان قبائل ربما كانت من البحر المتوسط (أى ليست آرية)، وكانت تسمى قبائل البلاجيين. وكانت الحضارة اللامعة فى ذلك الوقت فى هذه المنطقة هى الحضارة الكريتية وعاصمتها " كنوسوس " . ثم ظهرت أولى بوادر الهجرات اليونانية مع قبائل الآخيين (حوالى ١٧٠٠) التى جاءت من جوف آسيا على شكل هجرات متتالية. ولا شك أنهم إنبهروا أمام الحضارة الكريتية وخضعوا لها، ولكنهم استطاعوا تحطيم العاصمة كنوسوس (حوالى ١٤٠٠)، وأسسوا حضارة تسمى بالحضارة الآخية أو الحضارة الميسينية. هذه الحضارة هى التى ينتمى اليها أبطال الإلياذة والأوديسة لهوميروس.

ولكن موجة الهجرات من جوف آسيا لم تكن إلا فى بدايتها، لأن مجموعات أخرى تبعت الآخيين إلى بلاد االيونان، ومنها مجموعة " الأيونيين "ومجموعة الأيوليين "، ولكنهم لم يصلوا إلى منطقة البيلوبونيز التى كانت مركز الحضارة الميسينية. أما المجموعة التى هاجمت هذه المنطقة فهى مجموعة جديدة من المهاجرين هى مجموعة " الدوريين" المعروفة بقسوتها (حوالى ١٢٠٠)، وقد غزوها محطمين القوة الميسينية وبالتالى القوة الحربية لهذه الحضارة، واضطروا جميع السكان الذين كانوا استقروا حتى ذلك الوقت، أى الميسينيين والأيونيين والأيوليين، إلى الهجرة هم أنفسهم، إلى أين ؟ لم يكن أمامهم إلا جزر بحر "إيجة" وساحل آسيا الصغرى، حيث أسست حوالى أوائل الألف الأخيرة قبل الميلاد مدن مثل "ملطيا" و "إفسوس" اللتين سيأتى الحديث عنهما بخصوص الفلاسفة الطبيعيين، ويقال إن الذين أسسوهما كانوا الأيونيين، وكانت أثينا من مدنهم فى القارة. هكذا نجد أنفسنا إزاء العناصر السكانية التى ستشكل المجموعة اليونانية فى اليونان الأوروبية، أو "القارية"، وعلى الساحل الآسيوى وفى جزر بحر "إيجة" بينهما. وأهم مايجب أن نلاحظه هو:

١) تعدد الطبقات أو القشرات السكانية، ومع كل منهما خبرات جديدة تضاف إلى خبرة سكان البلاد الأصليين (البلاجيين)، وإلى تراث الحضارة الكريتية، الذى كان هو نفسه متأثرا أبعد التأثر بمصر وحضارات الشرق، وكذلك:

٢) السرعة النسبية لحركة الهجرات، مع ما تتركه الهجرة من إتجاهات عقلية خاصة، سنتحدث عنها بعد قليل.

هوميروس وهزيود:

كانت أيونيا (على إمتداد الساحل الغربى لشبة جزيرة آسيا الصغرى) هى أنشط منطقة يونانية من حيث التجارة وأغناها ثروة بالتالى، وما من شك فى أن قربها من مراكز الثروة فى الشرق هو مصدر هذا النشاط وهذا الثراء. وقد كان طبيعيا أن تكون كذلك أنشط المناطق اليونانية أدبيا وفكريا بصفة عامة، ولا ندهش إذ نرى أن هوميروس أنشد أشعاره (فيما يقال) هناك، ويقال إن هزيود وان كان ولد فى اليونان القارية إلا أن أباه كان قد نزح إليها من الشاطئ الآسيوى. وقد ظلت أشعار

هوميروس وهزيود وقتا طويلا جدا (حتى عصر أفلاطون بل وبعده بكثير) هى مصدر التربية اليونانية الاشيع، ومن هنا دورها وأهميتها فى تكوين، أو على الأقل فى إبراز، خصائص الحضارة اليونانية. فماذا نجد لديهما عن الطبيعة أو عن ما سيسمى من بعد "فلسفة" بصفة عامة ؟

نعرف أولا أن ملحمتي هوميروس (حوالى القرن التاسع قبل الميلاد) هما: "الالياذة"، و "الاوديسة"، وأن أهم أعمال هزيود (متأخر ما من شك عن هوميروس بأجيال قليلة) هما: " الاعمال والايام " و " أصل الالهة ". ونعرف كذلك أن الدين كان مسيطراً على هذه الاعمال، وان كنا نجد عند هذين المؤلفين اشارات الى مسائل فكرية . عند هوميروس الآلهة يديرون كل شيء، والدين يفسر ليس فقط الحياة اليومية (مثل الغضب، النصيحة الصائبة) بل وكذلك أصول الظواهر الطبيعية ونشأة الكون. والآلهة عند هوميروس آلهة ذات طابع انسانى صرف ولايميزها عن الانسان إلاشيء واحد فقط هو الخلود . وهذه الآلهة ليست دائما عادلة، ولاهى بالتالى موضع الاحترام الدائم، فيصف هوميروس مثلا الإله " آريس "بأنه " شارب الدم . . . أبغض الآلهة " . ولكن فوق الآلهة هناك قوة خطيرة هى " القدر " أو Moira، وهذه القوة ترهبها شخصيات هوميروس اكثر مما ترهب آلهة الأولب، وهى قوة غير شخصية بل هى اقرب ماتكون الى التجريد، وهى من معالم وصول اليونان الى تصور القانون الطبيعى الذى لاشأن له بالاشخاص وبالتالى بالاهواء .

ومن أهم ملامح الحياة الانسانية فى قصائد هوميروس الاحساس بضعف الانسان امام الطبيعة والآلهة . هذا الاحساس أظهر وأظهر عند " هزيود "، وهو يتحول إلى تشاؤم صريح عندما يميز بين عصور خمسة للعالم يبدأها بالذهبى وينهيها بالحديدى، الذى كان يعيش فيه هو نفسه . الجديد عند هزيود هو أنه يعترض صراحة على تصور الآلهة كما نجده عند هوميروس، ويقول انه " لايريد ان يكذب . . . بل ان يكشف الحقيقة " . ومن هنا نجد عنده شيئا من التجريد فى وصف الآلهة يساعد عليه فصله بين الآلهة كآلهة وبين الآلهة كموضوع للعبادة، وكذلك نجد عنده تنظيما أوضح وأكثر عقلية لعلاقات الآلهة بعضهم ببعض، مما جعل أحد المؤرخين، وهو " إتسلر "، يقول ان هزيود يقع على الخط الفاصل بين عصرين: عصر التفكير الدينى

الاسطورى وعصر التفكير التأملى بوسيلة العقل .

واضح مما سبق أن حياة اليونان العقلية كانت مرتبطة أشد الارتباط بالدين مع هوميروس ومع هزيود، رغم " تعقيلها " مع هذا الأخير نسبيا . ويمكن القول إن تاريخ الفكر اليونانى بعد هذين المؤلفين هو تاريخ تحرره من ربقة الدين، على الاقل الدين التقليدى، مما جعل احد المؤلفين المحدثين، وهو "جثرى" Guthrie يقول :" لقد حلت محل العقيدة الدينية عقيدة أخرى كانت ولاتزال أساس الفكر العلمى بكل انتصاراته وبكل حدوده: تلك هى عقيدة أن العالم المنظور يخفى وراءه نظاما عقليا يمكن للعقل الوصول اليه، وأن علل العالم الطبيعى يجب أن يبحث عنها فى حدوده، وأن العقل البشرى المستقل هو أداتنا الوحيدة والكافية فى هذا البحث " .

ظروف نشأة الفكر اليونانى فى أيونيا :

من الدين الى الفلسفة :

كيف كانت مسيرة الفكر اليونانى من الدين الى العلم والى الفلسفة ؟ فلنرجع الى منطقة أيونيا التى تحدثنا عنها من قبل، وهى التى بدأت حركة الفكر اليونانى نحو الاستقلال عن الدين . وقد أشرنا الى عامل الهجرات المتوالية التى أدت الى التقاء خبرات مختلفة بعضها عن بعض، وفى هذا إثراء للجميع . ولكن مفهوم الهجرة ذاته يتضمن استعدادا للتفتح العقلى لانجده بنفس الدرجة لدى السكان المستقرين خلال الأجيال فى نفس البيئة . كذلك فانه يتضمن ضعف قوة التقاليد بحكم الانتقال من بيئة الى أخرى، وبحكم مشاركة مجموعات بشرية آتية من آفاق مختلفة، ولكل مجموعة تقاليدها، فشرط الالتقاء هو عدم سيادة تقاليد مجموعة بعينها والتفتح نحو تقاليد جديدة تخلق خلقا . فاذا أضفنا إلى هذا أن الديانة اليونانية كانت فى نهاية الأمر ديانة صورية ضعيفة المضمون، حيث لم يكن هناك مصدر مكتوب للسلطة يفرض اتجاها دون غيره للفكر والسلوك، وان الآلهة كانت على صورة البشر وموضعا للكراهية فى بعض الاحيان أو للنقد على الأقل، اتضح لنا أن الديانة اليونانية لم تكن قادرة على أن تقيد فكر اليونان لمدة طويلة، وبقيود متينة. من

جهة أخرى فإن ثروة المدن اليونانية كانت قائمة على التجارة والتبادل أساسا، وكانت علاقتها وثيقة بموانئ شرق البحر المتوسط. والذى لا يمكن إلا أن ينتج عن هذا هو اتساع آفاق هؤلاء البحارة والتجار، وسنعلم عن إتساع الأفق هذا من قراءتنا لهيرودوت ومن معرفتنا أن زيارة مصر مثلا نسبت الى كثير من اليونان من طاليس الى أفلاطون نفسه.

عن هذا كله نتجت خاصية من أهم خواص العقل اليونانى والحضارة اليونانية بعامة: تلك هى خاصية الحرية. ومفهوم الحرية من أهم مفاهيم الحضارة اليونانية، وكان اليونان يحبون تعريف أنفسهم بهذا المفهوم بازاء سيطرة الحكام والتقاليد على رعايا الممالك الشرقية المحيطة وفى مصر. نقول " سيطرة الحكام " و " التقاليد "، وهذا يعنى أن مفهوم الحرية عند اليونان فى العصر الذى نتحدث عنه (أى فى القرن السادس قبل الميلاد) مفهوم ذو جانبين: جانب سياسى وجانب عقلى. ولعل حديثا أطول عن الحرية السياسية عند اليونان يقربنا أكثر من فهم أدق لخصائص الفكر اليونانى. هذه الحرية السياسية مرتبطة أشد الإرتباط بمفهوم آخر جوهرى كذلك، وهو مفهوم " المدينة ". فالفارق الكبير بين الوضع السياسى فى اليونان وفى البلاد الأخرى ذات التكوين السياسى القوى فى ذلك العصر، مثل مصر، هو عدم وجود القوة المركزية التى تضغط وترهب وتضطر الفرد الى الانصياع لأوامرها، بل الى عدم الإهتمام بالسياسة بادئ ذى بدء.

الوضع فى اليونان كان مختلفا. فالكيان السياسى الذى تتكرر صوره هو كيان " دولة المدينة ": فكل مدينة، مع المنطقة الزراعية المحيطة بها، تشكل دولة وتحكم نفسها بنفسها. فإذا لاحظنا أن عدد مواطنى كل مدينة كان ضئيلا لا يتعدى بضعة آلاف تصورنا أن إمكانية الإشتراك فى إدارة أمور المدينة، وهذا هو فى النهاية معنى " السياسة "، إمكانية كبيرة، ومن جهة أخرى فإن إمكانية الضغط السياسى والإحتفاظ بالسلطة لمدة طويلة إمكانية ضئيلة بسبب تقارب المستويات. وعلى أية حال، فبعد فترة من الحكم الأقطاعى سادت فيه الأرستقراطية، التى كان هوميروس فى القرن التاسع ق.م يغنى لها أشعاره، دخلت المدن اليونانية طور الديمقراطية إبتداء من القرن السادس فى أيونيا.

ماذا حدث؟ مع زيادة حركة التجارة لم تصبح الأرض مصدر الثروة الوحيد، وهكذا ظهرت طبقة جديدة قوية الى جانب طبقة الأرستقراطيين (الأفاضل) أو الأوليجاركيين (الفئة الضئيلة) التى تعيش على ملكيتها للأرض. وبعد أن كانت هذه الطبقة وحدها قادرة على تحمل نفقات الحرب الباهظة، ساعد تطور التسليح على تمكين عدد أكبر من غيرهم من دخول مهنة الحرب بتكاليف أقل. من هنا بدأت الأزمة تتفاقم: لا الأثرياء التجار، الذين لا يشتركون رغم هذا فى حكم المدينة، ولا عامة السكان، راضون عن حكم القلة الأرستقراطية المستغلة، ويطلبون ضمانات للعدل فى شكل قوانين مكتوبة، من جهة أخرى فإن المزارعيين الصغار فى الأرياف زادت عليهم الديون بحيث ضاقوا بسيطرة الإقطاعيين الحاكمين، الذين كان فى مستطاعهم أن يحولوهم الى عبيد إن لم يردوا الديون التى كانوا يدينون بها.

أمام هذا الوضع السياسى المضطرب، بين إقطاعية لا تريد التنازل عن امتيازاتها، وبين عامة السكان الذين لا يستطيعون الحصول على حقوقهم، ظهرت صورة جديدة للحكم هى صورة " حكم الطغاة " الذين كانوا يعتمدون على الشعب ضد أصحاب المصالح المسيطرين. هؤلاء الطغاة كانوا حلقة الوصل بين الحكم السابق الأرستقراطى والحكم الديمقراطى الذى تلاهم، وبدأ فى الانتشار فى القرن الخامس ق.م على الخصوص.

كانت هذه نبذة سريعة عن تطور الحكم السياسى ما بين القرنين السادس والخامس. والذى يهمنا منه هو شئ أساسى: فالنتيجة هى أن الفرد يزداد قوة وحرية. ليس فقط فى الميدان السياسى حيث ظفر بالقوانين المكتوبة وبإلغاء المسئولية الجماعية، بل وكذلك، وكنتيجة للسابق، فى الميدان الفكرى بصفة عامة. فأصبح اليونانى، عموما لأن إسبرطة تعد أستثناء فى هذا، يشعر أنه فرد مستقل، ومن هنا كان الشعور بالمسئولية من جهة والجرأة فى وضع المشاكل العقلية من جهة أخرى.

وقد ساعدتهم فى هذا كما قلنا الاتصالات مع شعوب أخرى، وهى تدل على عامل تراكم الخبرة، ولكن هناك عوامل أخرى يمكن أن نضيفها هنا. الأول هو ظهور

الكتابة تحت تأثير الفينيقيين وانتشارها على الخصوص منذ أوائل القرن الخامس، وواضحة أهمية نتائج سهولة تداول المكتوب على اخصاب الفكر وعلى إثارة مشاكل جديدة. الثانى، وهو أهم، هو خصائص اللغة اليونانية ذاتها، من وضوح ودقة الى سهولة فى الاشتقاق. الثالث هو حب اليونان للكلام، وكان معروفا عنهم الى درجة اثارة سخرية الرومان الجادين العمليين بإزاء ثرثرة اليونان المحبين للفراغ. ولا شك أن الظروف السياسية، نظام المدينة وعمومية الوظائف السياسية وضرورة اللجوء الى الكلمة وبالتالى الى البرهان للظفر بمنصب أو لكسب قضية أمام المحاكم، أدت الى ازدياد الاهتمام بطرائق البرهان. ويضاف الى كل هذا عامل رابع هو نتيجة لما سبق، وسبب أيضا للجرأة فى وضع المشاكل العقلية، وهو حب الاستطلاع عند هؤلاء السكان لمنطقة يدخلها البحر من كل ناحية، والذين يحبون الفراغ أكثر من أى شئ آخر. ومن هنا كانت " بحوثهم " Historiai فى ميدان التاريخ مثلا، والتى كان وراءها الرغبة فى المعرفة لا أكثر.

إلى هذه العوامل الطبيعية والبشرية والسياسية، التى شاركت فى مساعدة اليونان على الانتقال من الفكر الدينى وأساطيره الى الفكر الفلسفى ببراهينه، يجب اضافة عامل إقتصادى محدد لعب دورا كبيرا هو الآخر. ذلك هو ظهور النقود فى القرن السابع بعد نظام التبادل العينى (فى عصر هوميروس مثلا كانت وحدة التبادل هى الثور ثم أصبحت النصيب من اللحم الذى يقدم على سيخ). وغالبا ما يعود إدخال نظام التبادل النقدى القائم على المعادن الثمينة الى تأثيرات من شعوب الشرق، حيث كان موجودا لدى البابليين والحيثيين، كما أنه كان موجودا لدى الكريتيين، ولكن من غير صك. ويسهل تصور تأثير التعامل بالنقود على العقول: فهو يعنى إدخال الرموز فى المعاملات، وبالتالى قدرا أكبر من الوضوح والتمييز والدقة.

بعض خصائص الفكر اليونانى:

تلخيص خصائص حضارة ما فى صيغة بسيطة أمر يكاد يكون مستحيلا، لأن الحياة الانسانية المعقدة تتعدى دائما كل التبسيطات، التى قد تصدق فى ميدان، ولا

تصدق على آخر. ولكن هذه التبسيطات اذا كان هدفها التقريب وليس الحكم الجازم، واذا كان قصدها إدخال نوع من الوضوح ومحاولة وضع اليد على ملامح رئيسية، فإن القيام بها قد يكون ضرورة من ضرورات التدريس والفهم. ولا نزعم أننا نملك حاليا هذه الصياغة السحرية التى تسجن خصائص الحضارة اليونانية، ولهذا فإننا سنعرض لبعض الآراء فى هذا الموضوع، وسنشير الى خصائص يخيل الينا نحن أنها جوهرية. ومن أهم الآراء الشاملة حول هذا الموضوع، رأى اشبنجلر المؤرخ الألمانى وفيلسوف الحضارة. وملخص رأى اشبنجلر أن " الروح " اليونانية كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة وليس بالماضى أو المستقبل، ومن هنا تسود عندها فكرة السكون، والنتيجة هى النفور من فكرة " اللامتناهى " وإيثار فكرة " المتناهى " . من جهة أخرى تمتاز " الروح " اليونانية بخاصة " الانسجام "، وهى عند اشبنجلر الخاصة الرئيسية لها والتى تعبر عنها لفظة " الأبولونية " نسبة الى الأله أبوللون. وكل هذه الأفكار والخصائص تجد مظاهر لها فى شتى جوانب الحضارة من سياسة ودين وفن وعلم وفلسفة. وما من شك أن وصف اشبنجلر هذا يعبر عن حقائق، ولكنه وصف جزئى.

وهناك رأى آخر خرج به " نيتشه "، وكان له أكبر الأثر فى توجيه الدراسات اليونانية فى مجال الحضارة وجهة جديدة. وهذا الرأى يؤكد على ثنائية جوهرية كانت تتنازع " روح " الحضارة اليونانية، فتميل طورا، فى هذا الجانب أو ذاك ومع هذا الشخص أو ذاك، الى اتجاه أو الى آخر. هذان الاتجاهان أسماهما " نيتشه " باسمى الهين رئيسيين من الآلهة اليونانية وهما: أبوللون وديونيسوس. أبوللون يمثل القوى العقلية، والوضوح والانسجام والحلم، أما ديونيسوس فيمثل الغرائز والاحساس والاختلاط والنشوة حتى الثمل التى كانت تميز الاحتفالات بأعياد هذا الإله. كان هدف نيتشه هو تحطيم الصورة التقليدية " الكلاسيكية " للحضارة اليونانية التى لا يسودها الا العقل ولا تعرف الا الإتزان والهدوء. وأراد أن يبين أن هناك وراء هذا المظهر عالما من الألم والمعاناه والحزن الذى كان يكبحه اليونان بمعونة تصورهم الواضح " العقلى " لآلهة الأولمب، وهو نتيجة للروح الأبولونية.

هذه الآراء، التى خرج بها كتاب من أول كتب "نيتشه" وهو "ميلاد التراجيديا"، بدأت إتجاها جديدا يفحص عن العناصر اللاعقلية التى شاركت فى تشكيل " الروح

اليونانية، ولم تكتب لهذا الاتجاه سيادة فى ميدان البحوث الا منذ عقود قريبة. وما من شك أنه ساعد على تقوية هذا الاتجاه ظهور نظرة جديدة فى "علم الانسان" (الأنثروبولوجيا) أخذت تتجرأ شيئا فشيئا وتقارن بعض مظاهر الديانة اليونانية على الخصوص بمظاهر دينية عند القبائل التى أسماها الغرب المسيطر "بالبدائية" . والنتيجة الآن هى أنه أصبح ينظر الى الحضارة اليونانية على أنها حضارة من بين حضارات، وأن بداياتها كانت، ككل بدايات الحضارات القديمة، مشوبة بألوان من الفكر والسلوك " اللاعقلى "، التى استمرت تعيش فى أغوار النفس اليونانية، وإن كانت تكبحها دائما " أوامر " الروح الأبولونية.

والذى نؤكد عليه نحن فيما يخص مميزات الفكر اليونانى، الخاضع بالتالى للعقل، هو المميزات التالية: الوضوح، النظام، الاعتدال، الى جانب فكرتى: المتناهى والسكون. ولعلنا نعود الى الحديث عن هذه الخصائص عندما تحين الفرصة بصدد بعض الفلاسفة الذين سنعرض لهم.

علاقة اليونان بالفكر فى مصر والشرق وتأثرهم به:

ليس هناك أصعب ولا أدق من تناول هذا الموضوع: فالوثائق التى لدينا عن الفكر فى مصر والشرق قليلة، ولا تسمح للمؤرخ بإصدار حكم واضح ولا حتى بتكوين صورة واضحة عن تطور الفكر فى الحضارة المصرية وفى حضارات دجلة والفرات والشام حتى يأخذ بعد ذلك فى المقارنة بين فكر حضارات مصر والشرق والفكر اليونانى، كذلك فإن المعلومات التى لدينا عما أخذه اليونان عن هذه الحضارات معلومات قليلة، هذا بالاضافة الى أن ما تم نقله فى أيام وعى الفكر اليونانى ضئيل اذا ما قورن بما أخذه اليونان وأهل كريت عن مصر والشرق فى عصر طفولة حضارتهم، ودخل فى التراث اليونانى بغير أن يعى اليونان المتأخرون مصدره الأول. (وينبغى أن ننتبه الى أن الفكر اليونانى يأخذ فى الوقوف على قدميه منذ حوالى أواخر القرن السابع قبل الميلاد، ليزدهر ما بين الخامس والرابع على حين أن الحضارة المصرية، مثلا، كانت راسخة العماد قبل ذلك بما يزيد عن الألفى عام بكثير).

ومن جهة أخرى فإن هذا الموضوع دقيق شائك لأن الأهواء والنعرات الحضارية والقومية تتدخل لتفسد على الجميع امكان المعالجة الموضوعية الهادئة: فالحضارة الغربية، التى تعيش فى حياتها الدينية على تراث شرقى صريح، تريد أن تظهر "عبقريتها" الخاصة فى ميدان الفلسفة والعلم على الخصوص، ويهمها بالتالى أن تبرهن على أن الفلسفة اليونانية "معجزة" للعقل الأوربى الذى يحق له هكذا أن يختال بها، وأن ينظر الى أهل "الشرق" نظرته الى رعاع لا يرتفعون الى مقامه السامى. وأما أهل ما يسمى "بالشرق" فإنهم يقفون بصفة عامة موقفا "دفاعيا" ويحارون فى الواقع كيف يجيبون ليظهروا أن الفكر "الشرقى" اقترب من الفلسفة. وهذا موقف ساذج لأنهم بهذا يقبلون أهم مقدمات موقف خصومهم، ألا وهى أن الفكر اليونانى هو " القمة " التى لا تجارى، والمعيار الذى عليه يتم المقياس.

أما نحن فاننا نقلب وضع القضية رأسا على عقب، ونقول:

١) الفكر اليونانى ليس الا فكر شعب بين شعوب، وفلسفته ليست الا أحد ألوان الفكر، وكل الحضارات تقف على قدم المساواة، فليس هناك، عند من يتدبر، من مكانة أعلى للحضارة المصرية على حضارة قبيلة إفريقية اندثرت، وليس للحضارة الغربية " قيمة " أعظم من قيمة حضارة الإسكيمو، لأن كل البشر سواء.

٢) نحن لسنا بحاجة الى " الدفاع " عن الفكر المصرى، مثلا، لأن الفكر اليونانى ليس هو " المعيار "، وكذلك وعلى الأخص لأنه ليس هناك من مجال للمقارنة، ومن حيث " القيمة "، بين الحضارات ولا بين ألوان الفكر التى تنتجها، فكل حضارة كيان قائم بذاته وكلها تقف على قدم المساواة، والمقاومة التقويمية الوحيدة الممكنة تتم فى إطار كل حضارة على حدة وبين أطوارها المختلفة هى ذاتها.

ولكن ماذا يبقى لنا من الحديث عن الحضارات ؟ يبقى أن نتناول " أشكال " تطورها الخارجية، وأن نحاول فيما يخص ميدان الفكر على الخصوص أن نحدد " إتجاه " كل حضارة من جهة و" العناصر " التى تكون قد دخلت الى هذه من تلك . ولكننا نسرع فنشير أنه حتى فى حالة وجود " تأثير " ما، فانه يتم عن طريق

" اقـتـراض " عناصر سرعـان ما تحمل " معنى " جديــدا عند دخولها على الحضارة الجديدة.

وقد كان من الطبيعى أن يلتقى اليونان بحضارات مصر والشام وآسيا الصغرى ودجلة والفرات بل وفارس والهند، فاليونان شعب من التجار والبحارة، وعندهم ميل الى الترحال، ومن الطبيعى أن ينبهروا أمام يعض تلك الحضارات وخاصة أمام الحضارة المصرية. ولدينا ما يدلنا على وجود تأثر بها: فيتحدث مفكرو اليونان انفسهم عن اهتمامهم " بالحكمة " المصرية العميقة، ونجد المؤرخ هيرودوت يفيض فى الحديث عن الديانة المصرية، ونرى أفلاطون فى محاورة " طيماوس " يجعل أحد الكهنة المصريين يقول للمشرع الأثينى الشهير سولون: " إنكم أطفال أيها اليونان " (بالقياس الى الحضارة المصرية)، ونقرأ عند أرسطو أن مصر هى البلد الذى نشأت فيه الرياضيات، لأن الكهنة كانوا متفرغين للقيام بدراسات لا تهدف الى النفع العملى، كذلك فإنه يقال إن أئمة الفكر اليونانى، من أمثال طاليس وفيثاغورس وأفلاطون نفسه، قد زاروا مصر. كذلك فإن الاشارات كثيرة الى أخذ اليونان لعلم الفلك عن البابليين، وعن تأثر بعضهم بالحكمة الهندية، وبغيرها، فى العصر الهلينستى (ما بعد الأسكندر الأكبر).

ومعظم المؤرخين الغربيين لا يحاولون فقط رفع شأن الفكر اليونانى، بل ويريدون كذلك أن تكون وسيلة هذا خفض مكانة الفكر المصرى والشرقى بصفة عامة بدعوى أنه فكر " عملى " كان يهدف الى خدمة أغراض عملية، ولم يرتفع الى مقام " النظر من أجل النظر " كما هو الحال عند اليونان فيما يقولون. ويمثل وجهة النظر هذه جون بيرنت فى كتابه Early Greek Philosophy، ونعرض لها فى اختصار. وهو يبدأ بالاشارة الى أن أقوال المتأخرين من العهد السكندرى ومن المسيحيين حول الأصل الشرقى للفلسفة اليونانية لا يجب أن تؤخذ مأخذ الجد. وهناك حجة أروج منها هى القول بتشابه بين الفن اليونانى من جهة والمصرى والشرقى من جهة أخرى، لكنه لا يقبل تعميم هذه الحجة الى ميدان الفلسفة التى وسيلتها الأفكار واللغة، ولا نعرف من اليونان من كان يقرأ اللغة المصرية مثلا. وليس معنى هذا (فيما يقول

بيرنت) أن الفلسفة اليونانية نشأت مستقلة تماما عن التأثيرات الشرقية، لأن اليونان أنفسهم اعتبروا أن علم الرياضة عندهم أصله من مصر، وربما عرفوا شيئا كذلك من علم الفلك البابلى. وليس من المصادفة أن تظهر الفلسفة فى الوقت الذى أصبحت فيه الاتصالات مع مصر وبابل سهلة، وليس من المصادفة أيضا أن يكون الرجل الذى يقال إنه نقل علم الهندسة المصرى الى اليونان، وهو طاليس، أن يكون هو أيضا أول الفلاسفة اليونان. ولكن الهندسة والحساب المصريين انما كانت (ولا يزال الكلام لذلك المؤلف) لخدمة الأغراض العملية وليست دراسة علمية مصحوبة بالبرهان، وكذلك الحال أيضا مع علم الفلك البابلى الذى كان يخدم أغراض التنجيم، ولم يكن بقصد دراسة النجوم لذاتها. وهكذا فقد يكون اليونان قد أخذوا عن المصريين والبابليين بعض معارفهم، ولكن " علم " الرياضيات و " علم " الفلك والفلسفة انما هى من خلقهم، وهذه هى النتيجة التى ينتهى اليها جون بيرنت.

وقد تصدى أحد المؤرخين الغربيين أيضا، وهو شارل ڤرنر فى كتابه " الفلسفة اليونانية "، وهو مترجم الى العربية، للرد على هذه الوجهة للنظر. وقد أكد أولا على أن اليونان أنفسهم كانوا يعون أن لمصر والشرق دينا عليهم،كذلك فإنه لولا الخبرة الطويلة والمادة العلمية المتراكمة لما استطاع اليونان أن يجدوا شيئا يقيمون عليه تأملاتهم. أخيرا فإن تأثير مصر والشرق أعمق من أن يقف عند حد أخذ بعض المادة العلمية، فنظرية النفس مثلا عند فيثاغورس أصلها شرقى نفذ الى اليونان عن طريق الديانة الأورفية، وهى ليست ديانة يونانية خالصة، وكذلك فإن نظرية الأعداد عنده أصلها مصرى، حيث يقول بعض اليونان إن فيثاغورس أخذ عن المصريين علم الرياضيات.

الحكماء السبعة:

يمثل هؤلاء " الحكماء " مرحلة متوسطة بين هزيود وبين ظهور الفلسفة والعلم الطبيعى على أيدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل. فهم مهتمون مثل هزيود بقواعد السلوك الأخلاقى، ولكنهم يختلفون عنه فى أنه لا يؤثر عنهم الأهتمام بتقديم آراء حول أصل الآلهة وعلاقاتها، كذلك فقد يكون بعضهم شعراء مثل هزيود، ولكنهم جميعا على الأغلب من المشرعين أى من رجال السياسة الذين اشتغلوا بصياغة

القوانين لمدنهم، وأرادوا هكذا تلخيص نصائح لمواطنيهم على شكل حكم قصيرة يسهل حفظها ويساعد قصرها على إستمرار التأمل حولها. ولكنهم لا يبرهنون على طرائق السلوك التى ينصحون بها، ولايبررونها بالأدلة، بل يقتصرون على تقديمها وحسب، وهم فى هذا سيختلفون عن الفلاسفة الذين سيظهر أوائلهم فى مدينة ملطيا أو ملطية، والذين سيحاولون إستخدام الدليل العقلى وتقديم البراهين على آرائهم فى الطبيعة. ومما هو ذو مغزى أن أول الفلاسفة الملطيين، وهو طاليس، يعد أيضا ضمن الحكماء السبعة، فهو حلقة اتصال بين مرحلة فى الفكر اليونانى كانت تركز على إرساء قواعد السلوك فى المدينة ومرحلة انطلق فيها ليستكشف آفاق الكون، وربما كان طاليس ممن اشتغلوا بالسياسة فى مدينته وأبدى " حكمة " فيها، ولهذا أدخل فى عداد الحكماء السبعة.

وقد كانت أقوال هؤلاء الحكماء معروفة على مستوى مدن اليونان جميعها، وهم بهذا رمز للوحدة الثقافية بين مدن كانت تفصلها نظم متباينة للحكم وتمزقها أحيانا حروب ضارية. ولدينا قوائم متعددة عن أسماء السبعة، وهى مختلفة فيما بينهما ولا تتفق كلها على نفس الأسماء، ولكن هناك أربعة تتفق كل القوائم على عدهم بين الحكماء السبعة، وهم: طاليس من ملطية، وبتاكوس من ميتيلين، وبياس من بريين، وسولون من أثينا. وربما كان سولون أشهرهم جميعا، وقد ولد حوالى ٦٤٠ ومات ٥٥٩ ق.م، وقد اشتهر بأنه واضع أشهر دساتير أثينا، والذى أنقذها من الإضطرابات الداخلية بين الطبقات، كما كان شاعرا. ونشير هنا على سبيل المثال الى الحكم التى ينسبها بعض الكتاب المتأخرين إليهم، وهى تعكس ملامح فترة انتقال بين الحكم الاقطاعى وحكم تزداد فيه أهمية الفرد، وبين عصر كانت الديانة فيه متحكمة الى حد ما وعصر يزداد فيه جهد الفرد لتحديد سلوكه: لا افراط ولا تفريط - لا تجلس على مقعد القاضى، والا كرهك من ستدينهم - ابتعد عن اللذة التى تنجب الحزن - حافظ أشد محافظة على الأمانة فى سلوكك، فهى أهم حتى من الوعد - لا تكذب وقل الحق - لا تتكلم بأحسن مما فاه به والداك - لا تتسرع فى إتخاذ الأصدقاء ولا تهملهم بعد أن تمتحنهم - حينما تعرف كيف تطيع ستعرف كيف تأمر - لا تنصح مواطنيك بما هو ألذ بل بما هو أفضل - لا تكن بطرا - لا تصاحب أهل السوء - إرع والديك - فليكن العقل قائدك - لا تقل كل ما رأته عيناك - إصمت مهما تكن

معرفتك ـ كن حليما مع ذويك ـ احزر الغيب بناء على المكشوف.

ولكن صحة نسبة الحكم المأثورة عن الحكماء السبعة ليست مؤكدة، بل ربما لعب خيال الأجيال المتأخرة كثيرا ووضع تحت أسمائهم ما لم يقولوا به. وعلى أية حال فإن مجموعة الحكم التى تنسب الى الحكماء السبعة إنما تعبر فى النهاية عن جهد جماعى للمجتمع اليونانى، وحتى اذا كان لأولئك الحكماء أنفسهم نصيب ما فيما ينسب اليهم الا أنهم كانوا هم أنفسهم متأثرين بالشاعر هزيود الذى تحوى أشعاره كثيرا مما سيصوغونه هم صياغة جديدة، وهم متأثرون أيضا، بالطبع، بالمحيط الثقافى الذى يعيشون فيه. ومما له مغزاه أن حكمهم مرتبطة إرتباطا وثيقا بمعبد الاله أبوللون فى دلفى، ويقول لنا أفلاطون إنهم أهدوا مجموعة حكمهم الى هذا المعبد، وكان على رأسها حكمتان ستؤثران كثيرا على قواعد السلوك الأخلاقى عند اليونان وعلى الفكر الأخلاقى عندهم، وهما: " لا إفراط ولا تفريط "، و " اعرف نفسك بنفسك ".

الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية فى ملطيا

نشأة الفلسفة الطبيعية

أشرنا من قبل الى الظروف الجغرافية والاقتصادية والحضارية المناسبة التى تمتعت بها منطقة أيونيا الواقعة على الساحل الآسيوى. وقد كان طبيعيا أن تكون هذه المنطقة أكثر تقدما من الناحية العقلية من غيرها، وفيها نشأت فلسفة اليونان الطبيعية والعلم اليونانى. ويجب التأكيد منذ البدء على جانب الدوافع العملية والتطبيقية التى ساعدت على هذه النشأة. فحركة التجارة واحتياجات الملاحة وبناء المدن الجديدة نتيجة للهجرات، كل هذا أدى الى ازدياد الطلب على المعارف الطبيعية التى تخص البحر والأرض والسماء. اذن، فجانب الدوافع العملية أساسى، ويجب تقديمه على جانب الرغبة الخالصة فى المعرفة، وسنلاحظ بعد قليل أن الفلاسفة الأوائل كانت لهم اختراعات عملية الى جانب مساهماتهم فى الفلسفة وفى العلم.

وقد كانت " ملطيا " أغنى موانئ أيونيا فى القرن السادس ق.م، وفيها اختلط الآخيون بالأيونيين، واختلط هؤلاء بمن كان هناك من قبلهم من كاريين وكريتيين وفينيقيين، وكانت تجارتها مزدهرة وصناعتها كذلك، ولها علاقات وثيقة مع كثير من مدن البحر المتوسط، وكان لها حى خاص فى مدينة " نقراطيس " التى أسسها اليونان فى الدلتا المصرية.

المدرسة الملطية:

طاليس:

الى هذه المدينة الهامة ينتمي الفلاسفة الطبيعيون الثلاثة الأول: طاليس وأنكسماندريس وأنكسامينيس. وقد رأينا أن طاليس كان يعد ضمن " الحكماء السبعة ". وكل إعتمادنا فى معرفة فلسفة طاليس الطبيعية هو على نصين لأرسطو، ويقول النص الأول منهما: " طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة [أى الفلسفة الطبيعية] ، يقول بأن المبدأ هو الماء، وهذا هو السبب فى قوله إن الأرض تطفو فوق الماء، ولا ريب فى أن الذى أدى به الى هذا الإعتقاد ملاحظة أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها (لأن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها). وهذه الملاحظة هى التى جعلته يأخذ بهذا التصور، وكذلك ملاحظة أخرى هى أن بذور جميع الأشياء رطبة بالطبع. ويذهب البعض الى أن قدماء الكونيين الذين وجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أول من فكروا فى الآلهة وتصوروا الطبيعة على هذا النحو، فهم يجعلون أقيانوس وتيتيس أصلين للكون، ويجعلون الآلهة تحلف بالماء الذى يسميه الشعراء ستيكس".(" الميتافيزيقا "، ٩٨٣أ ٢٠ ـ ٣٤ ترجمة الأهوانى، فى كتابه " فجر الفلسفة اليونانية ").

وخير وسيلة للاقتراب من فكر طاليس هو التعليق على هذا النص:

١) ونبدأ بعبارة " هذا الضرب من الفلسفة ". وهى تتضح اذا قرأنا السطور السابقة مباشرة لنص أرسطو، وفيها يقول إن الفلاسفة الأوائل لم ينتبهوا إلا الى المبادئ المادية للأشياء. وكانوا يقصدون بالمبدأ ما تكونت منه الأشياء، أصل نشوئها والنهاية التى ترتد اليها بعد فسادها، والجوهر الذى يستمر رغم التغيرات التى تأتى على الشىء. اذن فالفلسفة المقصودة هى الفلسفة الطبيعية التى تقول بأن أصل الأشياء (أى مبدؤها) وجوهرها (أى طبيعتها الحقيقية) هى أحد العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والأرض.

٢) طاليس خرج برأيه هذا بعد ملاحظة الأشياء. اذن فهذه الفلسفة مرتبطة بالتجربة اليومية أشد الإرتباط، بل ويمكن أن توصف بأنها فلسفة استقرائية.

٣) كذلك فإن طاليس لم يدل بهذا القول بدون البرهنة عليه حيث أبدى الأسباب التى جعلته يقول به.

٤) الفقرة الأخيرة من النص تبين قرب عصر الأساطير، ولكنها تبين فى الوقت نفسه أن فكر طاليس يختلف عن هذه الأساطير، أى عن التصور الدينى للكون، اذ جعل مادة هى الماء أصلا وجوهرا لكل الأشياء. ويختلف طاليس كذلك عن الشعراء، اذ هو يستخدم البرهان، وبالتالى العقل، على حين أن هوميروس وهزيود كانا يكتفيان بتقرير العلاقة بين الآلهة الأسطورية والتى كانت تفسر حركة الكون عندهما.

وينسب أيضا الى طاليس أنه قال " كل شئ مملؤ بالآلهة " (أرسطو، " فى النفس "، ٤١١ أ ٧). ماذا يمكن أن يكون معنى هذا ؟

١) قد يكون المعنى هو أن كل الأشياء تشترك فى العنصر أو المادة الجوهرية (أى الماء)، وهى بهذا تشترك فى الخلود الذى يميز الآلهة.
٢) وقد يكون المعنى ببساطة هو أن الحياة تدخل فى كل شئ، لأنه ينسب الى طاليس أنه قال إن فى حجر المغناطيس نفسا، لأنه يجذب الحديد فكأن فى كل شئ نفس، اذن فى كل شئ حياة.

وتنسب الى طاليس عدة اكتشافات، وأهمها أنه تنبأ بكسوف الشمس فى عام ٥٨٥ ق.م، وأنه وضع تقويما فلكيا يساعد البحارة فى اجتيازهم للبحر، ويقال أيضا إنه نقل الى اليونان المعارف الهندسية المصرية، ووصل الى طريقة لقياس بعد السفن فى البحر، وانه استطاع تحويل مجرى أحد الأنهار.

أنكسماندريس:

على حين أن طاليس لم يكتب كتابا خاصا وضع فيه آراءه، فانه من المحتمل أن

يكون أنكسماندريس هو أول من كتب كتابا " فى الطبيعة ".

ومن التحقيقات العلمية التى تنسب اليه المزولة الشمسية التى تقيس الوقت، إعتمادا على طول أو قصر ظل العصا، ولعله نقلها من مصر أو من بابل، ويقال إنه أول من رسم بين اليونان خريطة للعالم، وهو عمل هام.

أما فيما يختص بالفلسفة الطبيعية، أى إعطاء تصور عام للكون، فإننا نعرف عنه تفصيلات أكثر مما نعرف عن طاليس. وأهم ما جاء به فى هذا الميدان هو قوله إن أصل الأشياء ليس الماء أو الهواء ... الخ، بل هو عنصر غير محدد هو " اللانهائى "، أو " الأبيرون " كما فى اليونانية. ما هو هذا اللانهائى ؟ هل هو مادة متوسطة بين العناصر الأربعة ؟ هل هو مادة موجودة بكمية لا نهائية ؟ نحن نميل الى أنها مادة غير محددة، أى أن طبيعتها لا هى بالماء ولا بالنار، أو غير ذلك، ولكنها تستطيع أن تتحول الى هذه المادة أو تلك. وهكذا، فانها مادة غير محددة "كيفيا" وليس كميا. المهم هو أن " اللانهائى " هو مبدأ أصلى للأشياء، لم يخلق ولا يفنى وهو الذى يسبب إستمرار الأشياء. فمنه تخرج كل الأشياء واليه تعود، وهذا ما سمح لبعض الشراح إن يقول إن إنكسماندريس كان على الطريق نحو تقديم تصور ميكانيكى لتكون الأشياء. ورغم هذا فإن هذا المبدأ يمتاز بأنه يجمع فى ذاته كل الخصائص التى ستتفرع عنه، ومن هنا يمكن القول بأنه أيضا مبدأ ديناميكى أو تفاعلى. والسبب الذى دعا انكسماندريس الى أن يقول بأن أصل الأشياء مبدأ لانهائى وليس عنصرا محددا مثل ماء طاليس مثلا، هو أنه اعتبر أن المبدأ لا ينبغى أن يكون ناقصا فى شئ، حتى يستطيع أن يعطى كل شئ.

ومن الأفكار الهامة التى جاء بها انكسماندريس فكرة تعدد العوالم. وهى قد تعنى إما وجود عوالم لا حصر لها معا أو أن كل عالم حينما يفنى فإنه يتبعه عالم آخر، أى أن التعدد اما أن يكون " مكانيا " أو " زمانيا ". وأيا ما كان التفسير الذى سنقف عنده فإن الفكرة فى حد ذاتها ذات أهمية بالغة، لأنها تحرر العقل من قيود هذا العالم (من وضوح هذا العالم) وتجعله ينتقل الى مفهوم النسبية، ولهذا كان تأثيره الكبير على الأخلاق.

ومن مشاركات انكسماندريس الهامة كذلك ما قاله عن أصل الحياة. فكل حياة عنده تبدأ في البحر. وكان الانسان قديما يعيش في قواقع ضخمة داخل الماء، ولكن الشمس جففت قسما من البحر فلجأت هذه القواقع الى الشاطئ، وخرج منها الانسان الى الأرض الصلدة. فأصل الانسان أذن حيوانات من نوع آخر، لأنه لو كان كذلك منذ القدم لكان فنى، بسبب أنه لا يستطيع أن يكتفي بنفسه، على حين أن الحيوانات تستطيع أن تكتفي بذاتها. هذا المفهوم التحولي للحياة يتميز بأنه تفسير طبيعي غير أسطوري، اذ يدخل عناصر البحر والحياة وتأثير الشمس على الماء والجفاف وتغيير الشكل بحسب البيئة، حيث أن الأنسان تحول من سمكة الى إنسان تحت ضغط جفاف قسم من البحر واضطراره الى الحياة على الأرض. وسواء أكان انكسماندريس هو الذي وصل الى هذا التفسير أم أنه نقله عن بعض الأساطير السورية، حيث أن السوريين كانوا يبجلون السمك باعتباره من أصل مشابه للإنسان، فإنه كان لا شك خطوة هامة نحو التفسير العقلي لظاهرة الحياة على الأرض.

ونعرض أخيرا لمفهوم هام هو الآخر هو نشأة الأضداد إبتداء من الأصل اللانهائي. ولا شك أن انكساندريس قد جذبه تغاير الفصول، الصيف الجاف والشتاء الرطب، وتناقض الماء والنار... الخ، فلتفسير هذا قال إن الأضداد كلها موجودة في كنف الواحد الأصلي، وأنها انفصلت عنه بعد ذلك. وبإنفصال الحار من البارد نشأ العالم، وعلة هذا الإنفصال هو الحركة. وينسب اليه أنه قال بأن سيطرة عنصر واحد "ظلم" وأنه في مواجهة هذا الظلم يظهر رد فعل هو " العقاب " لتحقيق المساواة من جديد، ونلمح هنا في نفس الوقت فكرة الصراع وفكرة التوازن.

أنكسامينيس:

ويقول ثالث فلاسفة المدرسة الملطية بأن أصل الأشياء إنما هو الهواء، وهو أيضا سبب الحياة وسبب الفكر. ولعل الدافع الذى جعل أنكسامينيس يقول بالهواء مبدأ إما أن الهواء سهل الحركة وسهل التغيير بالتالي، وإما أن الهواء قادر على الاكتفاء بذاته بدون أن يحمله عنصر آخر. وربما كان الدافع كذلك أنه أراد تفسير العالم

ككائن حى يخضع للموت والحياة، وأنه يتنفس بالتالى.

فقد بقيت منه " شذرة " تقول: " لما كانت نفس الانسان من الهواء فانها مبدأ الوحدة فى كل منا ، وكذلك فإن النفس أو الهواء يحوى العالم كله فى مجموعه، ويجعل منه وحدة بالتالى" . ولكن أهم المفهومات التى جاء بها أنكسامينيس هما مفهوما التكاثف والتخلخل. وهما يكملات نظرية المبدأ المادى الواحد، بأن يقدما تفسيرا واضحا لتغيير الأشياء وتحول العناصر من بعضها الى الأخر، فالأصل هو الهواء، وحينما يتكاثف يصبح العناصر الأخرى، وحينما تتخلخل هذه ترجع الى الهواء. كذلك فإن تكاثف الهواء يؤدى الى البرد وتخلخله الى الدفء. وهكذا نبدأ إبتداء من الهواء، ثم يظهر على التوالى الريح، السحاب، المطر، الماء، الثلج، الأرض، ثم الصخر. والأرض فى مركز الكون تقف على الماء، ويفصلها الهواء عن السماء، وهى على شكل أسطوانى .

نظرة عامة الى الفلاسفة الملطيين:

يقال إن طاليس " ازدهر " (أى أصبح مشهورا، وذلك فى عمر ما بين الأربعين والخامسة والأربعين) حوالى عام ٥٨٠ ق.م،وأنكسماندريس تابعه أو صاحبه حوالى ٥٦٠ ق.م، وأنكسامينيس صاحب هذا حوالى ٥٤٠ ق.م، وكلهم من "ملطيا". وقد حقق الفكر اليونانى على أيديهم خطوة هامة وصعبة، لأنها الخطوة الأولى. وحصادهم هام وخاصة فى حالة طاليس وأنكسماندريس. فها نحن معهم أمام الحقائق الحسية التى يمكن ملاحظتها وهى تأخذ مكان الشخصيات الأسطورية، وها نحن أمام مفهوم العناصر (الأربعة) وأمام فكرة نظام عام للكون، وأمام فكرة تتابع الظواهر التى تحكمها قوانين ميكانيكية، وها نحن نرى الانسان وقد ارتبط بباقى مظاهر الحياة فى الكون، وها نحن أخيرا وليس آخرا أمام فكرة " اللانهائى "، وهى فكرة شديدة الخصوبة.

ولكن الطبيعيين الثلاثة لم يخلوا من بعض التأثر بالأساطير، كما نجد مثلا عند

أنكسماندريس عندما يتحدث عن الظلم والعقاب فى الطبيعة، كذلك فإنهم لم يخلوا من الاهتمام بالتطبيق كما لاحظنا. فهم قد ربطوا الفلسفة بالعلم وبالتطبيقات العملية، فهم اذن أهل عمل الى جانب أنهم أهل نظر، وهو يظهر أيضا من أن طاليس وأنكسماندريس لعبا أدوارا سياسية فى " ملطيا ". كذلك نجد تأثرهم بمصر والشرق واضحا فى أكثر من جانب وخاصة فى الهندسة والفلك، ومما هو ذو دلالة فى هذا الصدد أنه يقال إن طاليس من أصل فينيقى، وهذا يعنى على الأقل تأثره أو اتصاله الوثيق بالفينيقيين. واذا أردنا أن نلخص أهم مميزاتهم فإننا نحصرها فى النقاط التالية:

١) هم أول من طبق الإتجاه العقلى تطبيقا واسعا.
٢) إستخدموا الملاحظة وانتقلوا عن طريقها الى الفكر، ففكرهم فكر تجريبى.
٣) ولكنه كذلك فكر فلسفى بقدر ما حاولوا الوصول الى مبدأ واحد يتعدى الظواهر.
٤) ربطوا بين العلم والفلسفة والعمل.
٥) هم ربطوا كذلك بين الإنسان والحياة والمادة.

الفصل الثانى

الفلسفة الفيثاغورية

إذا انتقلنا من الفلسفة الطبيعية، عند الفلاسفة الثلاثة الأوائل، الى الفلسفة الفيثاغورية فإننا ننتقل أيضا من أيونيا ومن ملطيا على وجه الخصوص الى منطقة جنوب إيطاليا التى سميت بعد ذلك " باليونان الكبرى "، تمييزا لها عن اليونان القارية وعن اليونان الآسيوية. فماذا حدث؟ فى النصف الثانى من القرن السادس إشتد ضغط الفرس على المدن اليونانية فى أيونيا، فاحتلوها فى عام ٥٤٦ (واحتل قمبيز ملك فارس مصر سنة ٥٢٥)، وفرضوا حكومات إما أوليجاركية أو حكومات طغاة للحد من المد الديمقراطى. وقد أثر هذا على حالة الفكر، فبدأ كثيرون يرحلون إما الى اليونان القارية وإما الى "اليونان الكبرى"، ومن هؤلاء فيثاغورس، الذى كان أيونى الأصل.

ونحن لا نعلم كثيرا من الأشياء اليقينية عن فيثاغورس، الذى ربما ابتدأت أسطورته فى حياته نفسها، حتى لقد وُضع فى جنس متوسط بين البشر والآلهة، وقيل إنه كان يحضر فى عدة أماكن فى نفس الوقت، وإن له فخذا من ذهب، وإنه نزل الى الجحيم ثم صعد منه... الخ. ورغم هذا فمن المؤكد أن فيثاغورس عاش بين ٥٨٠ و ٤٧٠ ق.م، وأنه هاجر الى " كروتونا " فى " اليونان الكبرى " حوالى عام ٥٣٨ فرارا من الطاغية بوليكراتيس فى ملطيا، وأنه أسس هناك جماعة ذات طابع دينى،هدفها تطهير النفس للوصول الى الحياة السعيدة بعد الموت. ولهذه الجماعة شروطها الخاصة وقواعدها ومحرماتها (مثل عدم أكل الفول وعدم التحدث فى الظلام، وعدم التضحية بالديك... الخ)، وهى فى هذا تشبه كثيرا من التجمعات السرية الدينية المسماه بـ " الأورفية ". ولكن الجماعة الفيثاغورية كانت تتميز عن

الجماعات الأورفية بأنها كانت أيضا ذات نشاط علمى، وعلى الأخص رياضى،وأنها مدت نشاطها من الرياضة الى الفلسفة. فمن المحتمل أن فيثاغورس علم جماعته المذاهب الطبيعية الأيونية وخاصة على طريقة أنكسامينيس (الذى يقال إنه كان أستاذه)، ولكن الذى تميزت به المدرسة هو إهتمامها فوق كل شئ بالرياضيات، وهناك نظرية معروفة فى الهندسة تنسب الى فيثاغورس، حتى انه يمكن القول إن الرياضيات كانت أساس الفلسفة الفيثاغورية . ماذا كان يقول الفيثاغوريون؟ هناك فيما يبدو فكرتان أساسيتان لديهم: فكرة العدد، وفكرة التناسب.

العدد:

إعتقد الفيثاغوريون أن عناصر الأعداد هى عناصر الأشياء وأن العالم عدد. وتجب الاشارة الى أن تصورهم للأعداد كان تصورا هندسيا وليس حسابيا، بمعنى أن العدد واحد كان يقابل النقطة والعدد ٢ الخط و ٣ المثلث، وهكذا، وهو ما ييسر فهم قولهم إن العالم عدد، فهذا القول يعنى أن العالم فى الحقيقة وفى جوهره انما هو أشكال هندسية، وأن هذه الطبيعة الهندسية أهم من الماء والهواء... الخ، وأسبق على كل شئ. وهذا يبين أهمية المرحلة الفيثاغورية فى تطور العلم اليونانى نحو شكل عقلى فيه قدر أكبر من التجريد. كيف وصل فيثاغورس الى هذا المفهوم الأساسى؟ يبدو أن ذلك تم بملاحظة الأنغام الموسيقية أو الأصوات بصفة عامة، فوجد أن وزن مطرقة الحديد يؤثر على ارتفاع الصوت الناتج عنها. المهم أن فيثاغورس إبتدأ من الأصوات ومن الموسيقى التى تتوقف أنغامها على العلاقات العددية. ولا شك أن الفيثاغوريين طبقوا هذا المبدأ على سائر الأشياء، ليس فقط فى العالم الطبيعى، بل كذلك فى العالم الأخلاقى والفكرى، وهكذا نجد أن الزواج عندهم يمثله الرقم ٥، والرقم ٧ هو جوهر "الوقت المناسب" و ٤ و ٩ جوهر العدل، أما العقل فيمثله الرقم ١ لأن هذا العدد ثابت باعتباره الوحدة الأولى، أما " الظن " فيمثله الرقم ٢ حيث أنه يقبل القسمة، اذن فهو يتحرك ويتغير... وهكذا.

التناسب:

أما عن التناسب فهو تناسب بين أعداد واتفاق بين أشياء مختلفة، وخاصة بين المحدود واللامحدود، وبين الفردي والزوجي، والواحد والمتعدد، واليمين واليسار، والذكر والأنثى، والثابت والمتحرك، والمستقيم والمنحنى، والنور والظلمة، والخير والشر، والمربع والمستطيل. وهذا هو جدول المتضادات العشرة الفيثاغورية الشهيرة، لأن الرقم ١٠ هو أكمل الأعداد. وقد طبقوا نظرية التناسب والتوافق هذه على النفس والصحة: فذهبوا الى أن النفس ما هى إلا توافق بين الأضداد فى الجسم. وشبهوا الجسم بالقيثارة، ومحل التعارض بين الحاد والغليظ فى حالة الأصوات أحلوا التعارض بين الدافئ والبارد، فالصحة هى حسن التوافق بين عناصر الجسم، أما الموت فهو إنتهاء العلاقة بينهما أى إنتهاء التوتر. وتجدر الاشارة الى أن طبيبا فيثاغوريا مشهورا هو " القيمون الكروتونى " كان من أوائل من ذهبوا الى أن مركز الحياة العقلية هو الدماغ وليس القلب، ويقال ايضا ان " بوليقراطيس "، وكان مثالا مشهورا، طبق المفاهيم الفيثاغورية على دراسة الجسم الإنسانى وعلى علاقة العظام والأطراف بعضها ببعض.

الأخلاق الفيثاغورية:

ينسب الى فيثاغورس أنه أول من استخدم كلمة " فيلوسوفيا " أى محبة الحكمة، أو الجهد من أجل الوصول الى الحكمة، وينبغى أن نفهم الحكمة هنا بكل معاينها، حيث يختلط فيها النظر بالعمل، فليس الحكيم هو من يعرف أشياء كثيرة فقط، بل هو أيضا من يسلك السلوك الحكيم. وهنا فإننا نضع أيدينا على فكرة أساسية للفيثاغورية شاركت فى جعل تأثيرها يستمر خلال كل عصور الحضارة اليونانية، وفى الحضارة المسيحية بل وكذلك فى الحضارة الإسلامية، ألا وهى أن العلم انما هو فى النهاية أداة لتطهير النفس حينما تصل هذه الى الحقيقة. وهكذا فإن الفيثاغورية مذهب علمى فى الرياضيات ومذهب فلسفى ومذهب أخلاقى كذلك يقوم على نوع من التصوف العقلى. ومن قواعد سلوك أعضاء الجماعة " امتحان الضمير " اليومى، فكل مساء كان على العضو أن يسأل نفسه: فيم فشلت ؟ ما الطيب الذى فعلت ؟ ماذا لم أفعل مما كان يجب علىّ أن أفعل ؟ أما عند إستيقاظه فكان عليه

أن يحدد برنامج يومه. ومن القواعد الأخلاقية التى كانوا يملونها على أتباعهم:

أ - إحترام الآلهة والخضوع لإرادتهم.

ب - البقاء فى المركز الذى نحن فيه فى الحياة وعدم تركه.

ج - الولاء للأصدقاء وكل شئ مشترك بينهم.

د - الاعتدال والبساطة فى استخدام خيرات الدنيا.

ونرى من كل هذا الطابع الدينى الواضح للفيثاغورية. وهذه الجماعة سياسية أيضا، إذ امتلكت ناصية الحكم فى كروتونا لعدة سنوات وفى مدن غيرها، وكانوا يمثلون اتجاها مضادا للديمقراطية، غير أن ثورة قامت ضدهم وأحرقت المنزل الذى كانوا يجتمعون فيه، فأبادتهم عن آخرهم، الا إثنين هربا من المدينة، وعن طريقهما بقى المذهب قائما حتى وقت متأخر من التاريخ، حيث نرى " الفيثاغورية المحدثة " تقوم مرة أخرى فى القرن الأول الميلادى، لتستمر حياة المذهب من بعد هذا لفترة طويلة .

الفصل الثالث

هيراقليطس

يعد هذا المفكر واحداً من أهم المفكرين اليونان قبل سقراط، ومن أكثرهم تأثيرا فى تاريخ الفكر اليونانى والأوربى. وقد عاش بين ٥٣٥ و ٤٧٥ ق.م (أو بين ٥٤٤ و ٤٨٤)، ومن المؤكد أنه وصل الى نضوجه أو ازدهاره حوالى عام ٥٠٠ . وقد كان من إفسوس، التى وقعت بدورها كباقى مدن أيونيا تحت سيادة الفرس، وكانت قد احتلت المرتبة الأولى بين موانىء أيونيا بعد تحطيم الفرس لميناء " ملطيا " سنة ٤٩٤ ق.م. وهكذا فإن هيراقليطس أيونى هوالآخر، ولا شك أنه عرف كتابات الطبيعيين الأيونيين، وعرف كذلك فيثاغورس، وهو يهاجمه كما سنرى. وكان هيراقليطس ينتمى الى الطبقة الأرستقراطية، ومن هنا جاء عداؤه لنظام حكم الطغاة، وللنظام الديمقراطى على وجه الخصوص كما سنرى بعد قليل. وقد كان عصر هيراقليطس عصر حرب دائمة بين الفرس واليونان، وعصر اضطرابات سياسية داخل المدن اليونانية نفسها (ولنلاحظ أن أهم مدن اليونان فى القرن السادس كانت المدن الأيونية على حين كانت أثينا واسبرطة وقتذاك كالقرى الكبيرة، ولن تظهر قوتهما إلا بعد تحطيم قوة المدن الأيونية وبعد الحروب مع الفرس وانهزام هؤلاء فى معركة ماراتون سنة ٤٩٠، ومعركة سالاميس سنة ٤٨٠). ولعل هذا أثر على فلسفته التى تدور حول فكرة الصراع الدائم وفكرة التضاد.

خصائصه الشخصية:

والقارئ للشذرات الباقية من كتابه " فى الطبيعة " لا يملك إلا أن يلاحظ احتقار هيراقليطس للعامة وللمجموع بصفة عامة. وقد يكون سبب هذا سياسيا، فهو كما قلنا ينتمى الى الحزب الأرستقراطى، فهو إذن ضد حكم عامة الشعب أى النظام

الديمقراطى، وهناك نص واضح من كتابه (نص ١١٤الأهوانى)[١] يقول فيه: "يحسن بأهل افيسوس أن يشنقوا أنفسهم وكل رجل بالغ منهم وأن يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان، لأنهم نفوا هرمودورس أفضل رجال المدينة قائلين: "لن نستبقى أحدا من الفضلاء، فان وجد فليذهب الى بلد آخر وبين آخرين"". وهرمودورس هذا كان صديقا لهيراقليطس وكان مشرعا كبيرا، ولكن يبدو أن النظام الديمقراطى أزاحه من الحكومة ونفاه، وربما كان ذلك بعد هزيمة الفرس، فيكون من المحتمل فى هذه الحالة أن صديق هيراقليطس كان متعاونا مع الفرس، ويقال إن هيراقليطس تلقى دعوة من " داريوس " ملك الفرس ولكنه رفضها، لأنه لا يحب المظاهر.

ولكن احتقاره للعامة والمجموع قد تكون له دوافع أخرى ترجع اما الى شخص هيراقليطس نفسه أو الى آرائه الفلسفية. وذلك أننا نستطيع أن نلمح من النصوص الباقية أنه كان متعاليا بل متكبرا، حتى أنه كان يؤثر العزلة فترك منصبا دينيا كان له بالوراثة وأعطاه لأخيه. و من جهة أخرى فانه كان محتقرا ليس فقط للعامة بل وكذلك لبعض المفكرين والشعراء السابقين عليه. فهو يوصى بطرد هوميروس من سجل الشعراء وبأن يضرب (نص ١١٦ ـ ٤٢). لماذا؟ ربما كان السبب هو نفسه الذى من أجله هاجم هيراقليطس هزيود (٣٥ ـ ٥٧) واكسينوفان وفيثاغورس (١٦ ـ ٤٠، ١٧ ـ ١٢٩): ألا وهو أن كثرة المعارف ليست الحكمة، وهو يقول: "كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة ". وهو قد سبق أفلاطون الى الهجوم على هوميروس (١١١ ـ ١٠٤، ٤٣) الذى كان القائد العقلى للعامة ودليل التربية اليونانية. أما الحكمة الحقيقية فانه يشعر أنه هو الذى يملكها وكأنما أوحى اليه بها، ولما كان كل البشر لا يستطيعون الوصول الى هذه المرتبة الا قلة قليلة منهم، لهذا فإن هيراقليطس لايكشف الحجاب عن الحقيقة، ولكنه كعرافة أبوللون يشير اليها فقط، وعلى

(١) المرجع فى كل اشاراتنا الى نصوص الفلاسفة الطبيعيين هو كتاب " فجر الفلسفة اليونانية " للدكتور احمد فؤاد الاهوانى، وان كنا نغير احيانا من ترجمته. ونستخدم كلمة " نص " وكلمة "شذرة " بمعنى واحد فى كل هذا الباب المخصص للفلاسفة الطبيعيين، الذين لم تصلنا منهم إلا نصوص مبتورة، أى " شذرات ".

الباحث عن الحقيقة أن يأخذ إشارات هيراقليطس كدليل يهديه اليها. ومن هنا كانت طبيعة أسلوب هيراقليطس: فهو أسلوب غامض لا يفصح، يستخدم الجمل القصيرة التى تصدم القارئ فتنطبع فى ذاكرته، وهو لا يستطرد كثيرا وإنما يكتفى بالإشارة فقط (مثلا: " تؤثر الحمير التبن على الذهب " (٥١ ـ ٩)). لكل هذا كانت شهرة هيراقليطس عند اليونان بأنه " المظلم " و " الغامض " "والحزين ".

خصائص المنهج الفلسفى عنده:

من خصائصه الشخصية ننتقل الى خصائص المنهج الفلسفى التى ترتبط بها ارتباطا وثيقا. وأهمها خاصتان:

١) إعتماده على العقل كل الاعتماد.
٢) إعتباره أن الحكمة ليست فى تعدد المعارف وكثرتها بل فى الادراك المباشر للحقائق الجوهرية، حتى وإن عارضتها المظاهر الخارجية للأشياء.

١) الإعتماد على العقل:

العقل عند هيراقليطس مشترك بين كل الناس، وعنده أن أى فرد يستطيع الوصول الى الحكمة، والطريق الى هذا معرفة النفس. ورغم أن هيراقليطس يعترف بأن على " الفيلسوف " أن يعرف أشياء كثيرة (نص ٤٦ ـ ٣٥)، إلا أن الشئ المهم إنما يبدأ بعد ذلك بإعمال العقل فى كل المعارف للوصول الى " اللوجوس " . ورغم أن اللوجوس مشترك إلا أن العامة تعيش وكأن لكل فرد عقلاً خاصا وقانونا خاصا، فالحكمة اذن هى الوصول الى اللوجوس. ولكن الطريق الى ذلك ليس هو:

أ ـ إتباع الشعراء (١١١ ـ ١٠٤، ٤٣، ١١٩ ـ ٤٣).
ب ـ ولا إتباع الديانة التقليدية التى توصى بعبادة أحجار هى التماثيل، وكأنها توصى بعبادة البيوت.
ج ـ ولا الديانة الأورفية التى يهاجمها هيراقليطس هجوما شديدا (١٢٥ـ ٥، ١٤ـ

١٢٧ ، ١٥ـ١٥ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ـ ٥)، لأسباب منها أنها تجعل تابعيها يفقدون عقلهم وكأن الجنون أصابهم أو الهذيان، هذا على حين أن أهم ما يتطلبه الوصول الى الحكمة هو الاحتفاظ بالعقل في حالة يقظة دائمة.

والإشارات الى اليقظة متعددة فى نصوص هيراقليطس، ولعله لا يقصد بها فقط اليقظة التى هى ضد النوم، بل وكذلك اليقظة التى هى الانتباه الى الأمور الجوهرية. وهذه اليقظة تعلّم أن هناك عالما واحدا فقط (٩٥ ـ ٨٩)، أى أن هناك وحدة بين كل الأشياء، ويبدو أن هذا هو قلب الحكمة فى رأى هيراقليطس. ولما كان العقل مشتركا بين الناس، فان لكل منهم أن يبحث عن الحقيقة وألا يحاول مجرد تقليد الآخرين.

وهناك فى هذا الصدد نص هام جدا لهيراقليطس يقول: " بحثتُ بنفسى "(٨٠ ـ ١٠١)، وهو يعنى أن طريقة هيراقليطس فى التفلسف لا تقوم على جمع المعلومات ولا على إتباع مذاهب الآخرين، بل على البحث الذاتى أى بالعقل، ولذلك فان هناك من يترجم نفس النص هكذا: " بحثت فى نفسى ". ويبدو من هذا التفسير الثانى تأكيد هيراقليطس على مفهوم النفس، ويقال فى هذا الصدد إنه كان معجبا كثيرا بالحكمة التى كانت على مدخل معبد مدينة دلفى والتى تقول: " إعرف نفسك بنفسك ".

ورغم عنجهية هيراقليطس إلا أنه يرى أن الحقيقة أهم من الأشخاص، ولهذا فإنه يقول نصا: " الحكمة تقضى ليس بأن تنصتوا اليّ أنا بل الى اللوجوس والاعتراف بأن كل الأشياء واحدة"، وهو كما أشرنا لب الحقيقة عنده. ولكن هل استخدام العقل للوصول الى الحكمة أمر سهل؟ يبدو أن لا، لأن الطبيعة كما يقول نص هام (١٠ ـ ١٢٣) " تحب أن تتوارى عن أعيننا "، ولهذا كان لابد من الإشارة الى الحقيقة بدلا من التصريح الواضح، وهذا يساعد العقول المختلفة على الوصول كلٌ من طريقه الى الحكمة الواحدة.

٢) الإدراك المباشر للحقيقة:

قلنا إن هيراقليطس لا يعطى قيمة كبيرة لتعدد المعارف، وإنه هاجم لهذا السبب اكسينوفان وفيثاغورس. ذلك أن كثرة المعارف معناها الوقوف عند المظاهر، وهى تعنى كذلك الظن وأن الأشياء متعددة مادامت المعارف متعددة.

اما هيراقليطس فانه يرى غير هذا. فهو يوصى أولا بتعدى المظاهر، ففى نص ٤٧ ـ ٥٤ يقول مثلا: " الاتساق غير الظاهر أفضل من الاتساق الظاهر ". وعنده أن كل أفكار البشر حتى عصره ما هى إلا لعب أطفال، وهم كالنيامى (٩٤ ـ ٧٣)، ويظنون أن بعض الأشياء خير وبعضها شر، أما فى نظر الإله فكل شئ جميل وحسن وعدل (٦١ ـ ١٠٢). وأهم النتائج المنهجية مادام الأمر كذلك، أى مادام البشر يغترون بالمظاهر، ومادامت الطبيعة تحب أن تتوارى، هو الحذر من الحكم السريع (٤٨ ـ ٤٧)، ويكون الواجب هو محاولة الوصول الى " اللوجوس" الذى يحكم كل شئ ويوجد فى كل مكان، أى معرفة القانون العام للكون، وهذه هى الحكمة. ورغم أن هيراقليطس لا يتحدث فى النصوص التى لدينا عن طبيعة هذه المعرفة الفلسفية للحقيقة الواحدة، ألا أنه يبدو واضحا أنها معرفة عقلية حدسية وتركيبية تصل الى الجوهر عبر المظاهر، والى الواحد خلال المتعدد، وتربط فى نظرة واحدة بين كل الأشياء، وترى معا كل العلاقات فى نفس الوقت.

لكل هذا كانت صعوبة التحدث عن هذه الحقيقة الكبيرة المخفية واللجؤ الى التشبيهات بل والى التعبيرات المتناقضة (مثلا ٧٨ ـ ٨٨).

اللوجوس:

أهم ما قال به هيراقليطس هو نظريته فى اللوجوس، التى تقابلنا من أول سطر فى النصوص الباقية. ويحتمل أن يكون قد بدأ كتابه أيضا بالكلام عن اللوجوس. وقبل الدخول فى معانى " اللوجوس " عند هيراقليطس، فانه من المفيد أن نعرض

لمعانى الكلمة فى عصره بصفة عامة وسنعتمد هنا على:

Guthrie, History of Greek Philosophy, Vo. 1

معانى مشتركة:

١) كل ما هو منطوق أو مكتوب: مثلا قصة أو حكاية، حقيقية أو متخيلة، تفسير شي أو موقف، خبر، كلمة فى اجتماع، الحديث، الذكر، والكلام بصفة عامة، وأحيانا مجرد الكلمات باعتبارها مقابلة للأعمال، ومن هنا استخدامها فى الحديث المخيب للظن، اتفاقية، الأمر العسكرى، تقرير مالى، تقديم حساب، ومن هنا تقديم حساب عن أعمال المرء .

٢) فكرة " الذكر " أدت الى فكرة الجدارة، التقدير، الشهرة، ومن هنا يقال " إن زيوس لا لوجوس له عن البشر " أى لا يأخذهم فى اعتباره، لا يهتم بهم، لا يعنيه أمرهم.

٣) الحديث مع النفس فى صمت، ومن هنا الفكرة، والاستدلال العقلى بمعناه العام باعتباره مضادا للاحساس، و كذلك " الرأى "، " فى رأيهم ".

٤) السبب، التعليل، الحجة، القضية.

٥) حقيقة الشئ كضد للكلمات الفارغة أو التعللات.

معانى متخصصة:

٦) المقياس أو المعيار المضبوط أو الحق.

٧) المعادلة، العلاقة، التناسب.

معان مشكوك فيها فى القرن الخامس ق.م وسائدة فى الرابع:

٨) " المبدأ العام "، القانون العام، القاعدة العامة.

٩) " التعريف " أو الصيغة المعبرة عن التعريف.

١٠) ملكة العقل (٣، ٤) باعتبارها خاصة للانسان.

١١) الإتفاق.

ويمكن القول بأن المعنى الأساسى للوجوس عند هيراقليطس هو " القانون العام "، وهو الذى نجده مثلا فى نص ١ ـ ٥٠ الذى يقول فيه " انه من الحكمة ألا تنصتوا الىَّ أنا بل الى اللوجوس وأن تعترفوا أن كل الأشياء واحدة ". اذن فاللوجوس الأساسى، أو الحقيقة الأساسية، هى أن الأشياء ليست متعددة ومنفصلة بعضها عن البعض بل هى متحدة بل وواحدة. فهذا اللوجوس قانون عام يسيطر على كل شئ، بمعنى أنه يفسر الموجودات وتخضع له كل الموجودات. ويبدو أن هيراقليطس توصل الى فكرة اللوجوس العام هذا عن طريق التأمل على فكرة القانون البشرى، ففى نص ٩١ـ ب ١١٤ يقول: " الذين يتكلمون بالعقل يجب أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع، كما تتمسك المدينة بالقانون، بل وأشد. لأن جميع القوانين البشرية مستمدة من قانون واحد الهى يحكم كل شئ كما يشاء ويكفى لكل شئ وهو مع هذا فوق كل شئ ".
هذا النص الهام يعنى عدة أشياء:

١) أن هذا القانون العام أهم من القانون البشرى بل ان القانون البشرى مستمد منه.
٢) أن اللوجوس قانون إلهى، أى غير بشرى.
٣) أنه فوق كل البشر وفوق كل شئ.
٤) أنه يكفى لكل شئ.
٥) أنه مشترك بين كل شئ.

والحكمة الحقيقية، كما يقول نص ١٩ ـ ٤١، تنحصر فى شئ واحد هو معرفة اللوجوس الذى يحكم كل شئ، ولعل اليقظة التى يتحدث عنها هيراقليطس هى هذه المعرفة.

ولكن اذا كان اللوجوس قانونا عاما مشتركا، اذن فان له جانبين:

أ ـ جانب المبدأ الكونى.
ب ـ جانب المبدأ الفكرى المتصل اتصالا وثيقا بالعقل الانسانى، فالذى يكتشف

اللوجوس إنما هو الفكر ، وبمعنى ما فان اللوجوس هو الفكر الانسانى نفسه، ولكنه الفكر فى حالة اليقظة وليس فى حالة الثمل او الاهتمام بالمظاهر. وهذا الجانب البشرى من اللوجوس يتضح من تأكيد هيراقليطس على أنه مشترك بين كل الناس، وهو ما يظهر من نص ٩٢ ـ ٢ .

واذا كانت هذه الإشارات تضعنا أمام الفكر وقد وصل الى مرحلة متقدمة من التجريد، فلا يجب أن ننسى أنه يبدو أن هيراقليطس ربط بين اللوجوس والنار جاعلا من النار العنصر الأصلى المكون للأشياء، وبهذا الاعتبار فإنها تكون " الجانب المادى" من اللوجوس. ولا شك أن هيراقليطس لا يقصد بالنار الشعلة المعروفة، بل هى عنده أعلى وأنقى شكل للمادة، ومنها يتكون العقل والنفس، بحيث أنها أقرب ما تكون الى النَفَس الحار الجاف الذى يصاحب دائما النفس الحية. وابتداء من هذا نستطيع أن نفهم بعض النصوص التى تتكلم عن النفس الجافة وعن حكمتها (٧٤ ـ ٧٦ ـ ١١٨). وكما أشار أحد المؤلفين، فانه يجب ملاحظة أن التمييز الواضح بين ماهو مادى وما هو عقلى لم يكن قد ظهر بعد فى الأفق الفكرى لليونان فى عصر هيراقليطس. ومن جهة أخرى فلا يجب أن ننسى أن هيراقليطس أحد الفلاسفة الطبيعيين. وسنتحدث الآن عن مذهبه الطبيعى.

النار والصدور:

لهيراقليطس مذهب فى أصل الكون وتفسير ظهور العناصر الطبيعية، وهو بهذا الاعتبار يسير فى تيار الفلاسفة الأيونيين السابقين. وعنده أن جوهر الأشياء هو النار. يقول نص ٢٠ ـ ٣٠: " هذا العالم، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد وهو كائن وسوف يوجد الى الأزل، إنه النار، التى تشتعل بحساب [بمقياس، بنسبة] وتخبو بحساب ". وابتداء من النار تظهر سائر العناصر الأخرى، كما يبدو من النص ٢١ ـ ٣١ و ٢٣ ـ ٣١: " وهذه هى الصور التى تتحول اليها النار: أولا البحر، ثم يتحول نصف البحر أرضا ونصفه الآخر أعاصير (أو ينابيع) وتصبح الأرض بحرا، وذلك طبقا لنفس القانون الذى تحولت به الأرض من قبل ".وفى نص آخر (٢٥ ـ ٧٦) يقول: " النار تحيا بموت الأرض والهواء يحيا

بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء ". والنص ٢٢ ـ ٩٠ يسمح لنا بفهم أن النار عند هيراقليطس هي أصل كل الأشياء (وليس فقط جوهرها) وأن كل الأشياء تخرج من النار وتعود الى النار: " هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب والسلع "، وسيكون فناء العالم عندما تلتهم النار كل شئ، كما نرى فى نص ٢٦ ـ ٦٦: " عندما تعلو النار على جميع الأشياء فانها سوف تحكم عليها وتدينها ".

هيراقليطس له اذن مذهب طبيعي يشبه مذاهب الفلاسفة الملطيين الثلاثة، من حيث أنه يقول بجوهر واحد وأصل واحد للكون. ورغم هذا فإن هيراقليطس يختلف عن هؤلاء الفلاسفة حتى فى مذهبه الطبيعي. فاذا تأملنا النص الأول الذى ذكرناه هنا (نص ٢٠ ـ ٣٠) وجدناه يستخدم كلمة Kosmos للدلالة على العالم، وهذه الكلمة فى اليونانية تتضمن معنى النظام، كذلك فان هذا النص يدل على أن هيراقليطس نظر الى العالم المنظم كوحدة حقيقية، وفى هذا تقدم على الفلاسفة الطبيعيين الثلاثة المذكورين الذين لم يرتفعوا الى تصور عام للكون كله، ويتضح هذا على الخصوص اذا تذكرنا أن النار عند هيراقليطس ليست فقط أصل العالم بل هى كذلك القانون الذى يحكم كل مظاهره. ومن مظاهر اختلاف هيراقليطس عن السابقين عليه أيضا أنه اهتم اهتماما خاصا بمفهوم " النفس "، وربط ربطا وثيقا بين النفس والنار، رابطا هكذا فيما يبدو بين النفس ونظام العالم.

على أن الاختلاف الأوضح مع الفلاسفة السابقين يظهر حينما نعلم أن مذهب النار ليس هو مركز فلسفة هيراقليطس بل مركزه هو مجموعة أفكار ثلاثة، هى أفكار: الائتلاف، السيلان، أو التغير المتصل، الصراع.

ومؤدى المفهوم الأول أن الصراع هو أساس الوجود. وقد أشرنا من قبل الى نص ٢٥ ـ ٧٦، الذى يقول بأن النار تحيا بموت الأرض والهواء يحيا بموت النار... الخ. وهناك نص ٦٠ ـ ٢٣ الذى يقول إنه اذا لم يوجد الظلم لكنا جهلنا حتى ما هو العدل. ولكن أهم النصوص الخاصة بهذا الجانب من فلسفة هيراقليطس هو نص ٤٤ ـ٥٣: " الحرب ملك كل شئ وأب كل شئ، وهى التى جعلت بعض الأشياء

آلهة وبعضها الآخر بشرا وبعضها أحرارا وبعضها عبيدا ". ويذكر هيراقليطس الحرب في نص آخر هو ٦٢ ـ ٨٠: " يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شئ وأن التنازع عدل، وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع "، أى بالصراع. بل إنه يقول إن الصراع هو الذى يسمح للعالم بأن يوجد وأن يستمر. وهو يهاجم هوميروس فى نص ٤٣: " أخطأ هوميروس فى قوله: " لو أن التنازع زال من الآلهة والبشر "، ولكنه لم ينظر الى إنه كان يدعو الى هلاك العالم فلو استجيب دعاؤه لذهبت . يع الأشياء ". فيمكن القول إذن أن هيراقليطس هو فيلسوف الصراع.

والصراع يكون بالطبع بين الأضداد. فالعالم مكون من أضداد: مرض وصحة وخير وشر وشبع وجوع وتعب وراحة، ولكنه المرض الذى يجعل الصحة ممتعة، والشر هو الذى ينتج الخير، والجوع هو الذى يرغب فى الأكل، والتعب هو الذى يرغب فى الراحة (١٠٤ ـ ١١١) . اذن فرغم وجود الأضداد إلا أن بينها نوعا من الوحدة.

وهذه هى الفكرة الثانية لهيراقليطس، ولعلها فكرته الرئيسية، ألا وهى فكرة إتحاد الأضداد أو ائتلافها أو انسجامها. ويعبر عن هذا المعنى تشبيهان أحدهما رياضى نجده فى نص ٧٠ ـ ١٠٣: " فى محيط الدائرة يلتقى البدء والنهاية "، والثانى حربى نجده فى نص ٦٦ ـ ٤٨: " القوس تسمى الحياة ولكن فعلها الموت ". ونستطيع أن نفهم هذا النص على ضوء نص آخر هام جدا هو ٤٥ ـ ٥١ : " يجهل الناس كيف يكون الشئ مختلفا ومتفقا مع نفسه، فالائتلاف يقوم على الشد والجذب بين الأضداد كالحال فى القوس والقيثارة ". هذا النص الهام يتضمن أشياء عدة:

أ ـ الناس يجهلون الحقيقة الأساسية التى تقول إن الصراع هو أساس الوجود.
ب ـ هذا الصراع يقوم بين أضداد.
ج ـ بين هذه الأضداد يقوم، رغم هذا ونتيجة للصراع نفسه، إئتلاف.
د ـ هذا الصراع وهذا الائتلاف لا يكون فقط بين الأشياء بعضها وبعض بل وكذلك فى نفس الشئ الواحد.

هذا " التضاد الذاتى " نجد أمثلة كثيرة عليه فى النصوص، ومنها نص

٦٩ ـ ٦٠:" الطريق الى فوق والى أسفل واحد ونفس الطريق " (أنظر أيضا نص ٥٠ ـ ٥٩)، ونص ٥٢ ـ ٦١: " ماء البحر هو أنقى ماء وأعكره، يشربه السمك فيحيا به أما الانسان فإن شربه هلك "، ونص ٣٦ ـ ٦٧: " الإله هو النار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلام، الشبع والجوع، ولكنه يأخذ أشكالا مختلفة كالنار ".

وكما قلنا فان فوق هذا الصراع بين الأضداد هناك الوحدة الجوهرية العميقة، كما يتبين من نص ٧٨ ـ ٨٨: " ما فينا هو شئ واحد ونفس الشئ: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، فالأولى [من الأضداد] تحول وتصبح الأخيرة والأخيرة تصبح الأولى وهيراقليطس يرى أن هذا هو الواقع ولكنه يرى كذلك أنه ما كان يجب أن يكون، أى أنه أيضا خير. وهناك نص ٤٦ الذى يقول: " الضد هو الخير لنا "، أى التوتر الذى ينشأ من وجود الأضداد خير لها جميعا، كما رأينا من نص٤٤ ـ ٥٣، ونص ١٠٤ ـ ١١١ .

وقبل الانتقال الى الفكرة الثالثة الرئيسية، نلاحظ أن مذهب هيراقليطس غامض فى كثير من جوانبه وخاصة عندما يتحدث عن وحدة الأضداد، وله تعبيرات متناقضة من الصعب فهمها، مثل: " الواحد ، الحكمة الفريدة، انه يرغب فى أن يسمى زيوس ولا يرغب" (نص ٦٥ ـ ٣٢)، و" الخالدون فانون والفانون خالدون، وأحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر " (٦٧ ـ ٦٢). ويثور السؤال: هل قال هيراقليطس بوحدة المتناقضات؟ ويبدو أن لا، رغم غموض التعبير الفلسفى عنده، وأنه قصد فقط الائتلاف بين المتضادات، وهى شئ مختلف.

والفكرة الثالثة هى فكرة السيلان العام أو التغير الدائم، وهى مرتبطة إرتباطا وثيقا بفكرة الصراع بين الأضداد، فالنار تحيا بموت الأرض (نص ٢٥ ـ ٧٦)، "والأشياء الباردة تصير حارة والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا" (٣٩ ـ ١٢٦)، فكل شئ فى تغير دائم والتغير يتم من الضد الى الضد. وأشهر وأهم نصوص هيراقليطس الخاصة بالسيلان العام للأشياء هو نص النهر(٨١ ـ١٤٩): " إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، إننا نكون ولا نكون " . ويشير هذا النص

ليس الى التغير الدائم وحسب، بل وكذلك الى وجود مظهر وحقيقة، وأن المظهر هو الثبات أما الحقيقة فهى التغير الدائم. فهناك هكذا تغير دائم، ولكنه يخضع للقانون، حيث أنه ليس تغيرا فى أى إتجاه، ومن جهة أخرى فان هناك شيئا ثابتا آخر الى جانب القانون او اللوجوس هو النار، فليس هيراقليطس اذن فيلسوف التغير المطلق.

نظرية المعرفة:

قلنا إن اللوجوس هو، فى نفس الوقت، القانون العام للكون أو الفكر الإلهى، وأنه كذلك الفكر الانسانى الذى يتحقق فيه هذا القانون العام. ولكن الذين يصلون الى الوعى بهذا القانون قليلون: فكما يقول النص (٩٢ ـ ٢): " مع أن اللوجوس مشترك [إذن فيمكن للجميع الوصول اليه كما يقول النص ١٩١ ـ ١١٣] الا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد منهم حكمته الخاصة "، و " لا يفهم كثير من الناس هذه الأمور التى تقع عيونهم عليها، وهم لا يفهمونها حتى اذا تعلموها، وإنما هم يظنون ذلك فقط " (نص ٥ ـ ١٧). فأول نقد يوجهه هيراقليطس للمعرفة العادية هو أنها تتوقف عند الجزئيات ولا ترتقى الى الجوهر الذى هو القانون العام. وينتج عن هذا، أى عن معرفة الجزئيات دون الجوهر، أن الناس لا يفهمون الكون، أى لا يعرفونه معرفة حقيقية بل يخيل اليهم ذلك فقط. ومن هنا كان هجوم هيراقليطس الشديد على " جامعى المعارف الكثيرة " مثل فيثاغورس وإكسينوفان. فحتى اذا كانت المعارف الكثيرة هامة، فإنها يجب أن تكون مجرد وسيلة من أجل الوصول الى القانون العام.

والوصول الى القانون العام، أى الى الحكمة الحقيقية الواحدة، ممكن للجميع لأن اللوجوس مشترك. والمطلوب هو الحذر وعدم التسرع فى الحكم (٤٨ ـ ٤٧)، وتجاوز الظاهر الى الحقيقى، باختصار إعمال الفكر والتأمل القوى وليس إتباع السابقين (١١١ ـ ١٠٤): " ماذا عندهم من عقل أو حكمة؟ إنهم يتبعون الشعراء ويقتدون بالجمهور ". وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم نصا هاما هو: " بحثت بنفسى " (٨٠ ـ ١٠١)، الذى سبقت الاشارة اليه، والأساس هنا هو أن الفكر ينمى نفسه

بنفسه.

المنهج إذن منهج عقلى، ليس لأن الظاهر ليس هو الحقيقة فقط، بل وكذلك لأن الحواس خادعة. ويهاجم هيراقليطس الحواس هجوما شديدا فى بعض النصوص، منها: (٤ ـ ١٠٧): " العيون والآذان شهود سيئة للبشر اذا كانت نفوسهم لا ثقافة لها ". الا أن هذا النص يبين أن الهجوم ليس على الحواس فى ذاتها بل على اتباعها دون سيطرة العقل على ما توصله الينا من معلومات. ولهذا فإننا نجده يقول فى ١٥ ـ ١٠١: " العين أصدق خبرا من الآذان "، وفى ١٣ ـ ٥٥ " إنى لامتدح كثيرا ما يرى ويسمع ويحفظ ".

نظرية الأخلاق:

واذا أردنا فى النهاية الحديث عن بعض آرائه الأخلاقية، فإننا نلاحظ نص ١ـ١١٢ الذى يقول: " الفكر هو أعلى الفضائل والحكمة تنحصر فى قول الأشياء الحقيقية والسلوك بحسب الطبيعة منصتين لصوتها ". كذلك فان هناك نص ١١٤ الذى يجعل من القانون الإلهى أساسا ومصدرا للقوانين البشرية. ولهذا المبدأ تأثير كبير فى مستقبل الفكر اليونانى. ومن جهة أخرى فان هيراقليطس يعلى كثيرا من شأن الفرد الممتاز والأقلية الممتازة (١١٤ ـ ١٢، ١١١ ـ ١٠٤، ١١٣ ـ ٤٩).

خاتمة :

هذه بعض ملامح فكر هيراقليطس، وهو فكر قوى قميق جديد كل الجدة، ولعل أهم ما أثر عنه هو ذلك القانون العام الذى ينطوى تحته كل تغير، بحيث أنه من الخطأ التوقف عند القول بأن هيراقليطس هو فيلسوف السيلان العام أو أنه فيلسوف الصراع بين الأضداد: فالسيلان العام يخضع لقانون، والأضداد بينها فى النهاية وحدة عميقة تجمعها.

الفصل الرابع

المدرسة الإيلية

أولا: إكسينوفان (زينوفان)

هذه شخصية طريفة من شخصيات الفكر اليونانى قبل سقراط تتميز بحسها النقدى الحاد فى هذه المرحلة المبكرة من مراحل تكوين العقلية الفلسفية اليونانية. ويختلف المؤرخون فى أمره هل هو شاعر متجول؟ هل هو فيلسوف أم مفكر ذو نزعات فلسفية؟ هل اهتم بالطبيعة أم بالآلهة أولا؟

وأيا ما كان الأمر فإننا نعلم أنه كان أيونى الأصل، ولكنه رحل من بلده، وربما فى سن الخامسة والعشرين، وزار مدنا كثيرة منها مدينة " ايليا " على الساحل الغربى لليونان الكبرى التى سيظهر فيها بارمنيدس من بعد، وقد عاش حتى سن متأخرة قد تكون فوق التسعين. وهو أول من كتب فكرا فلسفيا بالشعر، وفى هذا سيقلده بارمنيدس. وقد عاش ما بين ٥٧٠ ـ ٤٧٥ ق.م.

ولعل أهم ما نجده عنده هو هذا النقد المبنى على أسس عقلية للتراث الأخلاقى والدينى، وخاصة عند هوميروس، وابتداء من هذا النقد ومن خلاله نجد له بعض الآراء الإيجابية. فمنهجه اذن يقوم أساسا على الجدال، مما يجعله مماثلا مرة أخرى للمدرسة الإيلية عند بارمنيدس وزينون، مما يبرر اعتباره مؤسسا لها.

ولنبدأ بالأخلاق. وهو هنا يهاجم القيم الزائفة عند اليونان التى تعلى من شأن المهارة الرياضية إعلاء كبيرا، أى من شأن جمال الجسم، وكأن غاية الفضيلة هى كسب جائزة أولمبية، ويقول: " ولكن [الفائز] لا يمكن أن تكون له نفس القيمة مثلى، لأن حكمتنا (معرفتنا) تفوق فى قيمتها قوة الرجال وقوة الخيل ". فالحكمة أو المعرفة هى القيمة الأولى ومكانها هو الفكر، اذن فالفكر فوق الجسم. من جهة

فإنه لا يوصى باتباع هوميروس فى ميدان الأخلاق، حيث انه لا يتحدث إلا عن المعارك بين " التيتان " والعمالقة وغير ذلك من المغامرات، وكلها أساطير اخترعها الأولون ولا يمكن أن تكون نموذجا للسلوك، انما المفروض إتباع الأفكار النبيلة " عن الفضيلة بقدر وسع ذاكرة المرء وقلبه. فلنبتعد عن المعارك والحديث الفارغ لملء وقت الفراغ ولنراع دائما (ولنضع نصب أعيننا) الآلهة والاحترام الذى هم جديرون به " (شذرة رقم ١).

فالآلهة إذن هم أيضا أساس الأخلاق. ولكن أى الآلهة؟ ذلك أن اكسينوفان على خلاف تام مع التصور التقليدى للآلهة، والذى نجده عند هوميروس وهزيود. تقول شذرة (١١): " لقد نسب هوميروس وهزيود الى الآلهة كل ما يثير العار والخزى عند الناس: من سرقة وزنا وخداع متبادل ". ويقول فى الشذرة (١٢) إن كل هذه الأفعال معارضة للقوانين، ومن هنا كانت الديانة اليونانية فى رأيه غير ملائمة للنظام السياسى اليونانى الذى يقوم على القانون.

ويذهب اكسينوفان فى نقده شوطا أبعد حين يهاجم، ليس فقط أفعال الآلهة، بل المبدأ القائم وراء هذا، ألا وهو التصور الانسانى للآلهة، ويقول فى الشذرة (١٤): " الفانون يظنون أن الآلهة مخلوقة مثلهم وأن لها ثيابا وأصواتا وأجساما مثلهم ". وهكذا، كما يقول فى الشذرة (١٦): " كان الأثيوبيون يقولون إن آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا إن آلهتهم ذوو عيون زرقاء وشعر أحمر" ويسخر من هذا التصور ويقيس عليه أنه لو كان للبقر وللخيل وللأسود أياد وكانت وكانت تستطيع الرسم بها لرسمت الآلهة كل بحسب فصيلته، أى البقر على شكل البقر، وهكذا.

أما الحقيقة فإنها غير هذا: فليس الآلهة مما يشبه البشر، بل انه ليس هناك الا إله واحد ولا يشبه فى هيئته أى بشر، وهو كله سمع وبصر وفكر، وهو اذا حرك كل شئ فانما يكون ذلك بغير مجهود منه وبقوة عقله، لأنه ثابت لا يتحرك، فلا يليق به أن ينتقل من مكان الى آخر .

ونشير أخيرا الى رأيه فى المعرفة الانسانية، والشذرة الرئيسية هى رقم ٣٤ التى تقول إنه ليس هناك من معرفة يقينية بخصوص الآلهة، وإنما الذى يسود هو " الظن ". رغم هذا فان الشذرة ١٨ تدعو الانسان الى البحث لأنه يؤدى به الى الاقتراب من الأفضل (فى المعرفة والسلوك).

تأثيره:

يعتبر اكسينوفان عند كثير من المؤرخين سلفا للمدرسة الايلية، وهم يتبعون فى هذا أفلاطون وأرسطو. وما من شك فى أن هناك مواطن شبه بين اكسينوفان وبارمنيدس، على الأخص فى قول الأول " بالواحد "، وحينما استخدم منهجا عقليا يقوم على الجدال وعلى التحليل العقلى. ومن جهة أخرى فمن المحتمل أن تكون فكرته الصافية المطلقة عن الألوهية قد أثرت على الفكر الدينى عند اليونان. أخيرا فان نقده اللاذع للتراث الدينى يجعل البعض يقرب بينه وبين السفسطائيين وسقراط.

ثانيا: بارمنيدس

لعل هذا الفيلسوف، مع هيراقليطس، هو أهم فلاسفة اليونان قبل سقراط . وعند البعض أنه أهم من هيراقليطس، لأنه أثر تأثيرا كبيرا على أفلاطون وعلى أرسطو، ولايزال يدرس حتى اليوم ويحظى باهتمام فلسفى كبير، كما نجد مثلا عند هيدجر الفيلسوف الألمانى.

وهو من مدينة " ايليا " على الساحل الغربى من " اليونان الكبرى "، جنوب نابولى حاليا فى إيطاليا، وإليها ينتسب كذلك تلميذه " زينون "، وتسمى مدرستهما الفلسفية هكذا بالمدرسة " الايلية "، ويقال إنهما شاركا فى إدارة المدينة، وهو أمر غير مستحيل. وتحديد تاريخ بارمنيدس أمر صعب، لأن هناك رأيا يجعله يولد عام ٥١٥ ويزدهر عام ٤٧٥، وآخر يجعله يولد عام ٥٤٠، والمؤكد أنه عاش بين نهاية

القرن السادس والنصف الأول من الخامس.

ولقد لقيت فلسفة بارمنيدس تفسيرات متعددة ومتعارضة، ولكن هناك اتفاقا عاما على أنه يشكل مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليونانى، وأن كل الفلاسفة الطبيعيين الذى جاؤوا من بعده (أنبادوقليس، أنكساجوراس، الذريون) أضطروا الى الرد عليه بشكل أو بآخر، مع إتفاقهم معه حول بعض النقاط الرئيسية. ومن جهة أخرى، فما من شك فى أن لديه إشارات الى أنكسامينيس والى هيراقليطس، كذلك فانه من المحتمل أن يكون فى بدء حياته على صلة قوية بالفيثاغوريين، وسيظهر هذا من جهة فى وضعه لقصيدته الفلسفية فى شكل دينى ومن جهة أخرى فى تصوره للوجود على شكل دائرى، اذن على نحو هندسى دقيق.

وموقف بارمنيدس من الفلسفة الطبيعية هو موقف الرفض الكامل. وهو ينفى نفيا جازما كل المبادئ التى قامت عليها هذه الفلسفة، وخاصة عند هيراقليطس: نشأة الأشياء وتطورها، إنفصالها وإتحادها دوريا، تعارضها مع بعضها البعض، إنقسامهاالتغييرات التى تطرأ عليها. كل هذا كان الفلاسفة الطبيعيون، كما يقول أحد المؤرخين، يقيمونه معتمدين على التجربة المباشرة، وكل هذا ينفيه بارمنيدس باسم العقل والحجة.

وقد ناقش إتسلر Zeller الفرق بين بارمنيدس وهيراقليطس، فقال إن كليهما رفض شهادة الحواس وطلب الى العقل تصحيح هذه الشهادة، ولكن فى طرق متناقضة، ففى رأى هيراقليطس أن الحواس تعطى الوهم بأن الأشياء ثابتة على حين أن الحقيقة فى رأيه هى التغير الدائم، أما بارمنيدس ففى رأيه أن الحواس خادعة لإنها تبين لنا العالم فى تغير وفساد على حين أن الحقيقة عنده هى الوجود الثابت الساكن. كذلك فان هيراقليطس اعتبر أن الكلمات تعبر عن الأشياء، أما بارمنيدس فإنه يرى أنها أسماء مصطنعة، وبالتالى فهى مجرد وسيلة أصطلح عليها . وكلاهما يعارض بين الكلمات وبين اللوجوس الذى يمثل وحدة الفكر والوجود. ولعل رفض بارمنيدس للحواس يرجع الى تأثير أورفى وفيثاغورى، حيث أنه من المعروف عن هذين الإتجاهين نبذ العالم الحسي.

وقد ضمن بارمنيدس فلسفته فى قصيدة مكونة من ثلاثة أجزاء: مقدمة و " طريق الحق " و " طريق الظن ". وقد بقى لنا القسم الأكبر من المقدمة ومن " طريق الحق ".

وواضح من هذه العناوين أن هناك مفهوما هاما مبدئيا هو مفهوم " الطريق ". وهو قد يعنى " المذهب " أو وجهة النظر، ولكنه يعنى على الخصوص " المنهج "، على شرط أن نضيف اليه كذلك المبادئ التى يبتدئ منها ويسير عليها، والنتائج التى يصل اليها، بحيث أن هذا " الطريق " هو فى نفس الوقت منهج ومذهب معا.

ومقدمة القصيدة مقدمة شعرية تصور الفيلسوف وقد قادته العربة التى تجرها الخيل من الليل الى النور، اللذين تفصلهما بوابات عظيمة وتحتفظ بمفاتيحها إلهة العدالة، فلما انفتحت الأبواب قادته العذارى الى الإلهة. يقول بارمنيدس: "واستقبلتنى الإلهة بترحاب وأخذت يدى اليمنى بين راحتيها، وخاطبتنى بهذه الألفاظ: " لقد أرسلت فى هذا الطريق بأمر العدالة وإنه لطريق بعيد عن أقدام البشر. ويجب أن تتعلم كل شئ، عن قلب الحقيقة الجيدة الاستدارة الذى لا يتزعزع، وعن ظنون البشر، وفى هذه لا تضعن أية ثقة حقيقية. ورغم هذا فانه يجب ان تعرفها هى أيضا، وأن تعرف كيف توجد المظاهر بحسب هذه الظنون ".

فى هذه السطور نجد وضعا لموضوع فلسفة بارمنيدس كلها: رفض طريق الظنون، أى المعرفة الظنية غير اليقينية، والبحث فى طريق اليقين، طريق الحقيقة. وعند بارمنيدس أن طريق الظن إنما هو الطريق الذى تؤدى اليه العادة، أى الذى يتولد عن التجارب المتكررة كل يوم، والتى تعتمد على وسيلة الحواس وعلى اللغة غير الدقيقة. اما طريق اليقين فانه على النقيض من ذلك، فهو يعتمد على البرهان (اللوجوس)، أى على العقل، وتدعو الإلهة بارمنيدس الى نبذ طريق الظن فلايبقى أمامه إلا طريق واحد وواحد فقط، هو طريق الحقيقة الذى يفرض نفسه فرضا عقليا.

نقد طريق الظن:

وفى بداية طريق الحقيقة يعرض بارمنيدس للطريق الآخر وينقده نقدا عنيفا. ما هو مبدأ طريق الظن؟ هذا المبدأ هو: الوجود غير موجود (لا يوجد)، واللاوجود موجود. وهناك صورة أخرى لهذا المبدأ، وهى أن الوجود واللاوجود هما وليسا هما نفس الشئ. وهذه الصورة تمثل بلا شك مبدأ هيراقليطس فى أن الأضداد واحدة، وهذا هو ما ترجمه بارمنيدس حينما قال إن الشئ (الموجود) هو وليس هو، أى أن الوجود موجود وغير موجود معا (فى نظر طريق الظن).

وينقد بارمنيدس مبدأ طريق الظن على النحو التالى:

١) إنه لا يمكن أن نتصور بالعقل ما هو اللاوجود.
٢) إنه لا يمكن التعبير عنه حتى بالكلمات.
٣) والأساس فى هذا أساس هام فى كل فلسفة بارمنيدس، ألا وهو أن الفكر والوجود هما واحد ونفس الشئ.
٤) كذلك فان اللاوجود غير موجود، فكيف يمكن إعتبار ما ليس بموجود؟
٥) ويكرس بارمنيدس سطورا خاصة لنقد الصورة الثانية لهذا الطريق، أى المذهب الهيراقليطى، ويقول إنه " طريق ضل فيه الغوغاء الجاهلون ذوو الأوجه المزدوجة، والارتباك الموجود فى صدورهم يضل عقولهم، حتى لقد يعيشون كالصم والعمى والبلهاء الذين لايفكرون والذين عندهم أن الوجود واللاوجود هما وليسا هما نفس الشئ. وظنهم أنه يوجد فى كل الأشياء طريق يتعارض مع نفسه " (نص ٦).

الحقيقة:

يؤكد بارمنيدس على فكرة أن طريق الحقيقة يفرض نفسه فرضا، اذا تأمل الإنسان فى الأمر. وأساس هذا الطريق مبدأ بسيط: الوجود موجود.

ويبدأ بارمنيدس في عرض أوصافه، أي أوصاف الوجود:

أ) هو لا يكون ولا يفسد.

(١) ذلك أنه كامل ثابت ولا يمكن أن يكون أكمل مما هو عليه: " فأنَّى له أن ينشأ وهو الكل الكامل، وأنَّى له أن يفسد وهو الثابت ؟ ".

(٢) كذلك فانه باعتباره واحدا (أحدا) متصلا فلا تكُّون يدخل عليه ولا فناء.

(٣) وعلى فرض انه ينشأ وينمو، فمن أين ستأتى هذه النشأة وهذا النمو؟ ليس من الوجود لأننا هنا نتحدث عن الوجود، ولا من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود، فكيف يأتى الوجود من اللاوجود؟

(٤) الوجود لا حاجة له الى تكون، وخاصة من اللاوجود، لأنه الكامل، اذن فلا علة للتكون والنشأة.

ويختم بارمنيدس برهنته قائلا فى حسم:

" فمن الضرورى اذن إما أن يوجد الوجود وجودا مطلقا، وإما ألا يوجد على الاطلاق ". ويلخص ما قال فى كلمات: " كيف يمكن للوجود أن يأتى الى الوجود فى المستقبل؟ وكيف يمكن له أن يكون قد أتى الى الوجود فى الماضى؟ فاذا كان سيأتى الى الوجود أو كان قد أتى، إذن فانه ليس موجودا. وهكذا يزول الكون ولا يمكن فهم الفساد ".

ب) الوصف الثانى هو أنه لا ينقسم، لإن الوجود كل متجانس (أى أن كل جزء منه، اذا أمكن استخدام هذا التعبير، مماثل تماما للأجزاء الأخرى)، ولا يمكن أن يدخل عليه شئ اضافى يغير من تماسكه، ولا أن ينقص منه شئ، لأنه مملوء كله بالوجود، فلا يمكن أن ينقص لأنه لا يمكن للوجود أن يصير لاوجودا.

ج) الوصف الثالث انه ثابت محدود وليس لا نهائيا غير متحدد. فهو يظل دائما فى " قيوده " أى فى حدوده، فى نفس الحال وباقيا بنفسه (أى بدون الحاجة الى أى شئ). ويضيف بارمنيدس: " فلا يمكن أن يكون الوجود لا نهائيا (غير محدد)، ذلك إنه لا ينقصه شئ، ولو كان نهائيا إذن لاحتاج الى كل شئ ".

د) الوصف الرابع انه كامل مثل " كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز... وليس الوجود أكثر أو أقل في مكان دون آخر، بل هو كل لا إنفصال فيه ".

ومن أهم نتائج هذا الموقف الفلسفى إنكار التعدد والحركة والزمن والخلاء. فمن قواعد المذهب البارمنيدى في الوجود انه واحد، لأن التعدد عند بارمنيدس لا يمكن إلا أن يفترض حاجة للوجود الى أن يتعدد، أى شيئا غير الوجود، أى أن التعدد لابد أن يفترض اللاوجود. والوجود واحد كذلك من جهة أنه لا ينقسم، فمن أخص خصائصه أنه " هو هو ". وبارمنيدس ينكر الحركة كذلك إعتمادا على ضرورة الثبات للوجود الواحد الكامل، وهنا أيضا فان الحركة تفترض النقص وتفترض اللاوجود، لإن التغير في الوجود لا يمكن أن يكون إلا الى شئ غير الوجود، إذن الى اللاوجود. أما فيما يخص إنكار الزمن فانه مرتبط بانكار الحركة، لأن الحركة تفترض ما هو قبل وما هو بعد. ويقول بارمنيدس (شذرة ٨ فى أولها): " لا يمكن القول إن الوجود كان أو إنه سيكون، حيث أنه كائن فى اللحظة الحاضرة، واحد متصل " . إذن فلا ماضى للوجود ولا مستقبل. لأنّ الماضى يفترض النشأة والمستقبل يفترض الحركة، ولا يقبل بارمنيدس الا الحاضر المطلق. ولكن لعل أخطر المفاهيم التى ينكرها بارمنيدس هو مفهوم الخلاء، الذى إفترضه الفلاسفة السابقون على بارمنيدس لتفسير الحركة، والذى سيتمسك به الفلاسفة الآتون بعده وخاصة الذريون. وهناك إعتبارات كثيرة، تدعو الى الظن بأن اللاوجود ما هو فى الواقع إلا الخلاء. وفى هذا تقول الشذرة ٨: " إنى لن أسمح لك بالقول أو التفكير إنه نشأ من اللاوجود، لإن اللاوجود لا يمكن أن يُعبر عنه أو يُفكر فيه. وأيضا اذا كان قد نشأ من اللاوجود فما الضرورة التى جعلته ينشأ متأخرا عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إما أن يكون قد وجد مرة واحدة أو لم يوجد أصلا".

الوجود والفكر:

فى النص السابق عبارة هامة تقول: " اللاوجود لا يمكن أن يعبر عنه ولا أن يفكر فيه " . والأساس الذى تعتمد عليه هو بعبارة بارمنيدس نفسه: " الفكر والوجود شئ

واحد " (شذرة ٥). وهذا هو المبدأ الأساسى لكل فلسفة بارمنيدس، فما معناه؟ الفكر الذى يقصده بارمنيدس ليس أى شئ يدور فى عقول البشر الفانين، وعلى الأخص ليس هو الظنون، بل هو الفكر اليقينى الذى يعبر عن الحقيقة أى الفكر المتسق. المتسق مع ماذا؟ مع الوجود، لأن معنى هذه العبارة فى الأغلب أن الوجود هو الذى يحدد للفكر قواعده. إن الوجود هو حقيقة الفكر، هو الحقيقة التى يعبر عنها الفكر، وهكذا فإن هناك علاقة إعتماد كامل من جانب الفكر على الوجود، فليس هناك فى الفكر شئ إلا وكان فى الوجود، وعلى الأدق: إلا اذا كان هو الوجود. ويمكن الاقتراب من معنى هذا التعبير الصعب إقترابا سلبيا، أى اذا قلنا إنه لا يمكن للفكر أن يتصور اللاوجود، فكل ما يفكر فيه لابد للفكر أن يسبغ عليه الوجود. وسيلاحظ أفلاطون من بعد أن مجرد قول " اللاوجود " (أى بإضافة أداة التعريف) يسبغ على اللاوجود لونا من ألوان الوجود، اذن فلا اللغة ولا الفكر يمكن أن يتصورا اللاوجود.

المنهج البارمنيدى:

وهكذا نرى مما سبق أن الكون الذى رأينا خصبه وغناه وتعدد جوانبه عندهيراقليطس مثلا، يختزل عند بارمنيدس فى هذه الكلمة الواحدة: " الوجود "، ويصبح هكذا مفهوما مجردا ممعناً فى التجريد، وربما كان ذلك تحت تأثير فيثاغورى. ويقول المفكر الألمانى " نيتشه " عن هذا الموقف الجديد إن بارمنيدس قد صاغ نظريته " وقد سيطرت عليه قشعريرة التجريد الثلجية "، حتى أن بارمنيدس تحول تحت تأثيرها فى نظر نيتشه الى " طبيعة قد حجرها تحجيرا كاملا التشدد المنطقى، وحولها أو كاد الى آلة تفكير ".

وتعبير " التشدد المنطقى " لا يغالى فى وصف الطبيعة المنطقية للمنهج البارمنيدى الذى نتحدث عنه الآن. وقد يبدو أن بارمنيدس يبدأ بوضع طريقين للمعرفة، ولكن الأدق أن يقال إنه يبدأ بموضوعين للمعرفة ويقابل هذين طريقان للمعرفة، وكل موضوع يؤدى الى خصائص خاصة للمعرفة المقابلة له. ولكن الجديد مع بارمنيدس هو رفضه القاطع لأحد الموضوعين وللطريق المقابل له ووضعه كل

الحقيقة واليقين فى الموضوع والمعرفة الآخرين. بقول آخر: هو لا يقبل تعايش المنهجين معا، وإنما يقول: إما الوجود وإما اللاوجود، وإما المعرفة اليقينية وإما المعرفة الظنية، ولا حل وسطا وهذا هو معنى " التشدد المنطقى " . بمعنى آخر، فان بارمنيدس هو أول من استخدم مبدأ عدم التناقض إستخداما دقيقا ووصل به الى أقصى نتائجه.فهو يعتبر أن هناك نقيضين: الوجود واللاوجود، ولا يمكن أن يقوما معا ولا أن يرفعا معا، بل لابد من إختيار الواحد أو الآخر. هذا هو أول تطبيق لمبدأ عدم التناقض (إما هذا وإما ذاك). وهناك تطبيق آخر هام كذلك، ويخص مشكلة "الحكم" فى المنطق ويسمح لنا بالنفاذ أكثر الى المنهج البارمنيدى: ذلك أن بارمنيدس يبدأ من مقدمة تبدو فى ظاهرها بسيطة وهى: "الوجود موجود"، أو "هناك وجود"، وإبتداء من هذه المقدمة البسيطة يقوم كل بناء فلسفته اعتمادا على متضمنات هذه القضية، أى أن فلسفة بارمنيدس فلسفة إستنباطية (وليست إستقرائية)، وهى كذلك فلسفة " تحليلية " (وليست تركيبية). ومنهج بارمنيدس يتلخص فى قبول "المحمولات" المناسبة للوجود ورفض المحمولات غير المناسبة، وهو ما عبرنا عنه بلفظ "الإستنباط" ويعنى هذا رفضا باتا للفكر التجريبى. ومن وجهة النظر هذه فان فلسفة بارمنيدس تعد حدثا هاما فى تاريخ الفكر اليونانى، حيث انها أعلنت لأول مرة انه يمكن الحديث عن الوجود بل ومعرفته معرفة يقينية بدون الحاجة الى الحواس والى التجربة بصفة عامة، وأن العقل يكفى وحده، وبهذا يكون بارمنيدس هو الذى فتح الطريق أمام فلسفة أفلاطون وأرسطو.

طريق الظن:

فى مقدمة القصيدة تنبه الإلهة بارمنيدس الى أن طريق الحقيقة بعيد عن أقدام البشر الفانين، أما طريق الظن فهو الطريق المعتاد لهم. ورغم أن الهدف الأول لبارمنيدس هو تبيان طريق الحقيقة إلا أن الإلهة تقول له إنه سيعرف كذلك الطريق الآخر، " طريق ظنون البشر الفانين التى لا يوثق بها ". فما السبب؟ السبب هو أنه يجب أن يكون عالما بكل شئ، حتى لا يتفوق عليه أحد بأى " علم " مهما كان. وهكذا نلاحظ أن بارمنيدس سيفعل شيئين:

أ)	أنه سيتعرض، أثناء كلامه عن طريق الحق، لمقارنته مع طريق الظن، حتى تظهر على نحو أوضح خصائص الطريق الأول.
ب)	أنه سيعرض فى القسم الثالث من القصيدة عرضا تفصيليا لتصور الطبيعة بحسب طريق الظن.

وعلى خلاف طريق الحقيقة فان ظنون البشر لا تملك أى يقين. وهكذا يكون بارمنيدس قد ربط لأول مرة بين الوجود والحقيقة واليقين. ما هو مصدر هذا الطريق؟ نعرف أولا أن مصدر الطريق الأول هو العقل ووسيلته هى البرهان. أما طريق الظن فان مصدره فى رأى بارمنيدس هو العادة، التى هى نتاج التجارب المتكررة كل يوم والتى تقوم على إعتبار الحركة والنشؤ والفساد أشياء حقيقية. وهناك مصدر آخر لهذا الطريق ألا وهو اللغة غير المناسبة للتعبير عن الوجود الواحد الساكن. ان اللغة تجزئ الوجود الواحد وتعطيه أسماء متعددة: الماء والجبل والإنسان...، وتعطى الوهم بأن هناك ما هو قبل وما هو بعد أى بالماضى والمستقبل، ولهذا فان كل فلسفة بارمنيدس تتلخص فى هذه العبارة: "الوجود موجود"،التى قد تبدو للنظرة الساذجة وكأنها " تحصيل حاصل ". أما وسيلة طريق الظن فانها الحواس التى يهاجمها بارمنيدس هجوما عنيفا.

والآن ما هو على وجه التحديد هذا الطريق، ماذا يقول؟ هو يقول: الوجود لا يوجد واللاوجود يوجد. وتعنى هذه العبارة بشكل أبسط أن الوجود يصير الى فناء وأنه يخرج من شئ آخر غير الوجود، بمعنى آخر: طريق الظن هو طريق كل الفلاسفة السابقين على بارمنيدس والذين قالوا بأن الأشياء تتكون (تنشأ) وتفسد (تفنى). ويلخص النص (١٨) قضايا طريق الظن، حين يقول فى خاتمة القصيدة: "هكذا بحسب الظن ما كان وما هو كائن، وبعدها كل شئ سينمو ويفسد. لكل شئ من هذه الأشياء أعطى البشر اسما خاصا ".

وفى رأى بارمنيدس، كما أوضحنا، أن هذا الطريق لا يمكن (أى لا يجب) التفكير فيه، ورغم هذا فانه سيعرض لتصوره للطبيعة حتى لا يخفى شئ على أتباعه. وهو ينبههم فى بداية طريق الظن الى أنه انتهى من الحديث الجدير بالثقة

واليقين، وينتقل الآن الى ظنون البشر ويحذرهم من التسلسل والانتظام الخادع لكلماته، أى أن هذا النظام فى العرض لا يجب أن يكون داعيا لهم للاعتقاد فى حقيقته. وقد اختلف المؤرخون حول طبيعة العرض الذى يقدمه بارمنيدس هنا: هل هو تعبير عن رأيه هو قبل وصوله الى فلسفة الوجود الواحد الساكن؟ أم هو عرض لبعض المذاهب الأخرى وعلى الأخص للطبيعة الفيثاغورية؟ أم هو أخيرا تجميع من عناص مشتتة للخصائص التى يرى بارمنيدس أن كل مذاهب الطبيعيين السابقين عليه تشترك فيها؟ ولا يمكن حسم هذا الموضوع، والمهم هو الاشارة الى أن بارمنيدس لا يعرضه إلا على سبيل التنبيه الى آراء الآخرين.

خاتمة:

هذه هى الخطوط الرئيسية لفلسفة بارمنيدس،وهى فلسفة قوية عميقة ستجعل أفلاطون يلقب بارمنيدس "بأبيه الروحى"، وستكفل لاسمه ذكرا متصلا حتى اليوم فى فلسفة الغرب.

ثالثا: زينون

يقرن إسم زينون الإيلى دائما باسم بارمنيدس، فهو تلميذه والمدافع عنه، وكل ما وصلنا عنه هو حججه الشهيرة لإفحام المعارضين لمذهب بارميندس. ويقول أفلاطون فى المحاورة المسماه باسم "بارمنيدس" إن زينون كتب كتابه وهو شاب، وإنه أراد فيه أن يأتى عونا لاستاذه. اذن فجهده جهد دفاعى، ورغم هذا فان ما قال به كان له أثر هام على بعض المشاكل الفلسفية كما سنرى.

وتنسب الى زينون مجموعتان من الحجج: الأولى، وعددها اربعة تعارض التعدد، والثانية، وعددها اربعة أيضا، ضد الحركة.

الحجج ضد التعدد:

نتذكر أن بارمينيدس قال بالواحد، أى أن الوجود واحد ولا ينقسم، فليس له من أجزاء، إذن فلا تعدد هناك . ولتأكيد هذه النتيجة لا يبدأ زينون من مذهب بارمنيدس، بل من إدعاء المعترض بأن التعدد موجود، أى أن الأشياء كثيرة ومتعددة . ويسوق حججا أربعاً :

١) فلنأخذ الأشياء المتعددة أولا من حيث الحجم. فأحد شيئين: إما أن الحجم مكون من أجزاء لا تنقسم أى من وحدات متميزة، وإما أنه وحدة متصلة أجزاؤها لا يتميز بعضها من بعض. فأنت فى الفرض الأول ستصل الى اللانهائى فى الصغر الى حد الوصول الى ما لا حجم له. فى الفرض الثانى فان الحجم الواحد المحدود سيحتوى على أجزاء لا نهاية لعددها، وسيكون هكذا كبيرا الى ما لا نهاية، ولا هذا ولا ذاك بمقبول.

٢) ولنأخذها الآن من حيث العدد وسنصل إبتداء من نفس المقدمة، أى من أن الأشياء متعددة أو كثيرة، الى نتائج متناقضة: اذا كانت الأشياء كثيرة فلابد أن عددها هو هو لا أكثر ولا أقل، اذن فهى متناهية. ولكن: اذا كانت الأشياءكثيرة فانها لا نهائية العدد، حيث سيكون بين كل شيئين شئ آخر، وهكذا الى ما لا نهاية، فهذا إذن تناقض.

٣) الحجة الثالثة أنه اذا كان هناك بالفعل تعدد فان كل شئ سيكون متميزا عن الأشياء الأخرى، وخارجها، وسيقع كل منها فى مكان، ولكن هذا المكان يجب أن يقع فى مكان وهكذا الى ما لا نهاية، وهذا غير ممكن.

٤) الحجة الرابعة على شكل مقال يقال إن زينون ذكره فى حوار مع بروتاجوراس: اذا كان هناك تعدد وكثرة بالفعل فان النسبة بين وزن قنطار من القمح ووزن حبة منه يجب أن تنعكس فى الفرق بين الصوت الصادر عن وقوع قنطار وعن وقوع حبة : فإما أن للحبة صوتا ولكننا لا نسمعه، وإما أن صوت القنطار غير حقيقى لكننا نسمعه، ولا هذا ولا ذاك بمقبول.

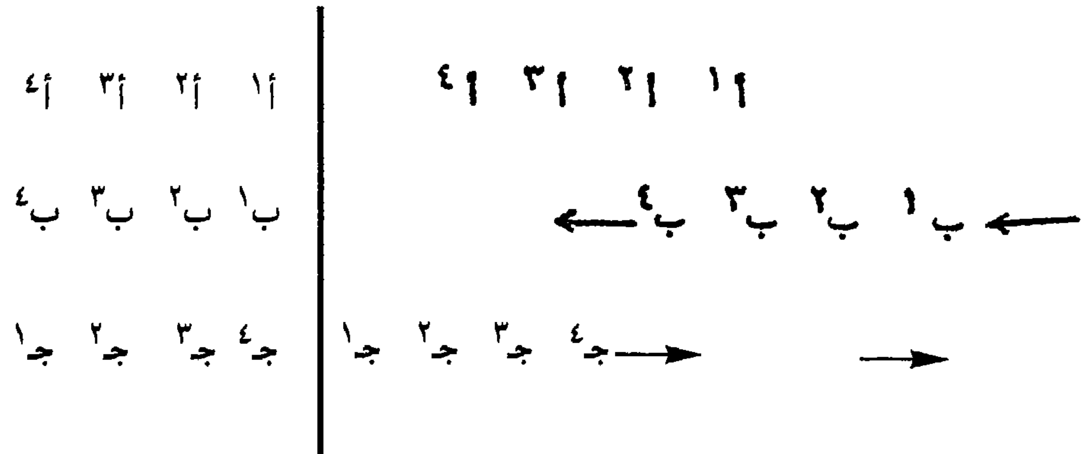
الحجج ضد الحركة:

١) حجة " الملعب " وتسمى أحيانا " القسمة " : لا يمكنك إجتياز الملعب، اذ لا يمكن إجتياز عدد لامتناه من النقط فى زمان متناه، فلابد أن تجتاز نصف المسافة قبل إجتياز المسافة كلها، وكذلك لابد من إجتياز نصف نصف المسافة أولا، وهكذا الى ما لا نهاية له، لأن المسافة تنقسم الى ما لا نهاية له، وهذا غير مقبول.

٢) حجة أخيل والسلحفاة: لا يمكن لأخيل، وهو البطل شبه الأسطورى المشهور بسرعته، أن يسبق السلحفاة، اذ فلو فرضنا أنه سمح لها أن تتقدمه بمسافة ما فإنه لابد أن يصل أولا الى المكان الذى بدأت منه السلحفاة تسير، ولكن السلحفاة تكون قد تحركت عندئذ ويجب على أخيل أن يلحقها، وهكذا كلما اقترب منها سبقته، وهو غير مقبول.

٣) حجة السهم: لا يمكن للسهم أن يتحرك، فاذا فرضنا أن المكان والزمان مكونان من أجزاء فان أى شئ يكون فى حالة سكون اذا ما كان فى مكان مساو لحدوده، وكذلك السهم فانه يحتل فى أية لحظة معينة مكانا مساويا لحدوده، إذن فالسهم الطائر هو فى الحقيقة ساكن وليس متحركا (أساس: الزمن هنا مفروض أنه مكون من لحظات). وليس هذا مقبولا.

٤) حجة الصفوف المتحركة (وأحيانا: الملعب): فلنفرض أن هناك ثلاثة صفوف مكون كل منها من وحدات أربع كما فى الشكل (١)، وأن المجموعة (أ) ثابتة لا تتحرك، ولنفرض أن المجموعتين (ب و ج) تتحركان فى إتجاه عكسى وفى سرعة واحدة، فإننا سنجد أن ب١ و ج١ سيصلان فى نفس الوقت الى الجهتين المتضادتين للمجموعة أ كما فى الشكل (٢). هنا يقول زينون إن ب ٤ سيكون قد مر أمام كل المجموعة ج، وج ٤ أمام كل المجموعة ب، هذا على حين أن كلا منهما لن يكون قد مر إلا أمام نصف المجموعة أ، بينما المجموعة أ مساوية لكل من المجموعتين الأخريين، وهكذا فان ضعف الزمن يساوى نصفه. وهذا تناقض.



(شكل ١)　　(شكل ٢)

منهجه وأهميته:

هذه هى طريقة زينون، وهى تقوم على إظهار النتائج غير المقبولة وغير المعقولة إبتداء من مقدمة المذهب المعارض، فطريقته اذن " جدلية "، أى أنه لا يقيم الدليل على مذاهب بارمنيدس إقامة إيجابية، بل " يجادل " معارضيه إبتداء من قضاياهم هم أنفسهم مفحما إياهم باجبارهم على أن يجيبوا " بنعم " و " لا " على نفس السؤال، أى أن يأخذوا موقفا وعكسه، أى أن يقعوا فى التناقض. فزينون اذن يشبه بارمنيدس فى إستخدامه الدقيق لمبدأ عدم التناقض. ورغم ما قد يبدو من طابع "اللعب الجدى"، كما يقول افلاطون، لهذه الحجج، إلا أنها شغلت بال الكثيرين من اليونان ومن غيرهم للرد عليها، والنتيجة كانت زيادة الوعى بجوانب مفاهيم: الزمان والمكان، والمتصل وغير المتصل، والعدد والحركة.

الفصل الخامس

إتجاهات توفيقية

(أنبادوقليس. أنكساجوراس. المدرسة الذرية)

أولا: أنبادوقليس (٤٨٤ ــ ٤٢٤ ق. م)

بعد بارمنيدس أصبح شغل الفلاسفة الشاغل هو التوفيق، من جهة بين الثبات الذى برهن على ضرورته بارمنيدس والحركة التى يرونها فى حياتهم اليومية، والتى إهتم بها هيراقليطس، ومن جهة أخرى بين الواحدية التى أكد عليها مذهبه والتعدد الذى إهتم به الفيثاغوريون، والذى تشهد به التجربة. وقد تعددت محاولات التوفيق، ومنها خرجت فلسفات أنبادوقليس وأنكساجوراس والذريين.

وقد امتدت حياة أنبادوقليس ما بين حوالى ٤٨٤ ـ ٤٢٤ ق.م، فيكون قد لَمعَ حوالى منتصف القرن الخامس، وقد كانت له شخصية فذة، وحكيت عنه روايات هى أقرب الى الأساطير، ولعله هو نفسه شجع هذا، اذ يبدو أنه أراد أن يظهر بمظهر النبى القادر على المعجزات، بل قال هو عن نفسه إنه إله خالد جاء الى البشر الفانين، وله عليهم حق التمجيد. وعلى الرغم من أصله الأرستقراطى، إلا أنه ساند الحزب الديمقراطى، ولعل هذا كان هو السبب فى نفيه من مدينته.

وقد ترك كتابين، أحدهما " فى الطبيعة "، والثانى " فى التطهير ". والكتاب الثانى يبين تأثره بالفيثاغوريين وبآرائهم الدينية، أما الأول فواضح منه تأثره ببارمنيدس، ولعله تأثر أيضا بهيراقليطس.

وأهم ملامح مذهبه الطبيعي نظريته في العناصر الأربعة، أو على الأدق في "الجذور" الأربعة لكل الأشياء، ألا وهي: النار والماء والأثير والأرض. وهو أحيانا ما يسميها بأسماء أسطورية، أي بأسماء بعض الآلهة، فيسمى النار أحيانا باسم "زيوس"، وهكذا... ولكن هذا لا يؤثر على الطابع العقلى لمذهبه (ولعل السبب فى ذلك الإتجاه هو أن أنبادوقليس ليس عالما وفيلسوفا فقط بل هو شاعر كذلك). ولكل " جذر " من هذه الجذور شكل كمى محدد، وهى كلها "بسيطة"، أى أنها غير مركبة من عناصر غيرها، وإلا لم تكن هى أصل الأشياء، وهذا يعنى أن كل شئ مكون منها، ليس الإنسان فقط وغيره بل والآلهة كذلك. ويأتى أنبادوقليس بتشبيه حول المصور الذى يخلق الصورة إبتداء من الألوان المتعددة التى لديه.

" والجذور " الأربعة خالدة، اذن هى لم تخلق ولا تفنى. ويقول فى نص هام عن خصائص هذه الجذور الأربعة: " هى جميعا متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فلكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة، وكل منها يسود فترة من الزمن. ولا يظهر الى الوجود أو يختفى من الوجود شئ خلاف هذه العناصر، لإنها لو كانت فاسدة على الدوام لما كانت موجودة الآن. وماذا يمكن أن يزيد فى الكل ومن أين تنشأ الزيادة؟ وكيف يمكن أن تفسد مادام لا شئ من هذه الأشياء خلاء؟ فلا يوجد إلا هذه [الجذور] فقط، ولكنها تتداخل فتصبح الأشياء المختلفة فى الأوقات المختلفة، ومع ذلك تظل هى هى على الدوام " (نص ٧). وهذا النص يبين تأثره الواضح ببارمنيدس، حين يقول أن لا شئ يوجد غير هذه العناصر، أى بحسب تعبير نص آخر: " ليست هناك نشأة لأى شئ من الأشياء الفانية وليس هناك من نهاية بالموت، وإنما هناك فقط إمتزاج وإنفصال لما كان قد امتزج من قبل. فالنشأة [التكون، الخلق] ليست إلا اسما أطلقه البشر على هذا " (نص ٨). وهذا يعنى أن أنبادوقليس يتفق مع بارمنيدس على نفى الكون والفساد، فالوجود مطلق خالد أزلى لم ينشأ ولا يفنى.

ولكن أنبادوقليس يختلف مع الفيلسوف الإيلى فى أنه قال إن الوجود الثابت الدائم ليس هو " الواحد " بل هو عناصر أربعة، إذن فهو يقول بالثبات وفى نفس الوقت بالتعدد. وهو يتفق كذلك مع بارمنيدس فى نفيه لوجود " الفراغ "أو"الخلاء" فالوجود كامل ممتلئ ولا محل فيه للفراغ، المساوى فى الواقع للعدم، أى للفناء، فهو

هنا يريد أن يقـول بطريقـة أخـرى إنه لا فنا ء هناك، بل هناك الوجـود ، أى وجـود العناصر، وهو وجود خالد لا يفنى. أما العبارة الأخيرة من النص فانها تبين إختلاف أنبادوقليس عن بارمنيدس بخصوص مسألة التعدد : فهذه العبارة تعطى تفسيرا لوجود الأشيا ء المختلفة عن طريق الامتزاج بين العناصر، بتعبير آخر فان هذا هو تفسير لوجود الحركة أو التغير من حالة الى أخرى، فتكون الأشياء يكون بامتزاج العناصر، وفسادها يكون بانفصال هذه العناصر. وعلى أية حال فقد أسس مذهبه فى العناصر الأربعة مدرسة هامة فى الطب تقول بان لكل عنصر خاصية: الحرارة للنار، والبرودة للهواء، والرطوبة للماء، والجفاف للأرض، وأن وجود هذه الخصائص بنسب مختلفة هو الذى يحدد الصحة والذكاء فى الأمزجة المختلفة.

ونجد عند أنبادوقليس كذلك نظرية طريفة فى الادراك الحسى. فعنده أن كل إحساس هو إحتكاك بين متماثلات، أى بين " السيال " الذى يصدر عن الشئ من جهة و " المسام " التى تستقبله فى الجسم الانسانى من جهة أخرى، وضرورة التماثل بين طبيعة " السيال " وطبيعة " المسام " تفسر أن أى حس لا يمكنه أن يدرك إلا الإحساسات الخاصة به، كذلك أن الاحساس يتوقف على قابلية العضو الحسى لاستقباله . وقد اهتم بمثال الإبصار إهتماما خاصا ، وقال إن إدراك النار، مثلا،لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت فى العين نفسها نار، كذلك فان فيها ماء، وبهذا الماء تدرك الماء الخارجى وهكذا.

وهذا ينقلنا الى الحديث عن رأيه فى المعرفة، لأن أساسه متضمن فى هذا الموقف السابق، ألا وهو أن "الشبيه يعرف الشبيه". وهذا مبدأ هام وقد كان له أبعد التأثير فى الفلسفة اليونانية من بعده، وخاصة عند أفلاطون. وهو يقول فى نص ١٠٩ : "بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى، وبالنار نعرف النار المهلكة ". وعنده أن النفس والعقل كليهما ماديان لأنهما مركبان من نفس العناصر الأربعة الأساسية، وهكذا نرجع الى هذا المذهب الرئيسى لأنبادوقليس.

ومن الجوانب الهامة فى فلسفة أنبادوقليس نقده للمعرفه الحسية. ونجد عنده بصفة عامة (نص ٢) إحساسا بحدود المعرفة الأنسانية. والنص ١٠٨ يقول: " بقدر

إختلاف طبائع الناس تتغير أفكارهم "، وهذا هو بدء ظهور فكرة نسبية المعرفة ظهورا قويا. وفيما يخص الحواس ذاتها فانه لا يوصى باتباعها إتباعامطلقا (نص ٤): " لا ترفع من شأن البصر على السمع، أو تعلى من أمر السمع شهادة اللسان [الذوق] لا ترفض التصديق كذلك بأى طرف من أطراف جسمك فيه طريق للأدراك، وعليك أن تثق [فى حواسك] وأن تفكر فى كل شئ من الناحية التى يظهر فيها واضحا ". والعبارة الأخيرة تبين أنه يعتمد فى النهاية على الحواس، ولا ينفى أهميتها كل النفى، وإنما هو يريد حسن إستخدامها. ولعل السبب هنا هو أيضا مذهبه فى العناصر الأربعة: فما دامت الطبيعة مادية، وما دامت المعرفة تتم بين الشبيه والشبيه، فلابد من الاعتماد على الحواس. وربما كان السبب فى تحذيره من الحواس هو أيضا مذهبه فى الإدراك الحسى وعدم التوافق دائما بين السيال من جهة والمسام من جهة أخرى.

أما قصيدة " التطهير " فإنها تطلعنا على جانب آخر غير الجانب الفلسفى والعلمى لأنبادوقليس، وهو الجانب الدينى. وقد اختلف الباحثون حول ربط القصيدة الدينية بالقصيدة الطبيعية، ومنهم من اعتبر أن الأولى جاءت بعد الثانية، وأنها تمثل مرحلة متأخرة من مراحل فكر أنبادوقليس. وفيما يخص الآلهة فإنها عنده خالية من الخصائص البشرية، ويبدو أنه كان يتصورها على صورة الفكر، ولكن فى حالة الكمال (نص ١٣٤). أما النفس البشرية عنده فانها أيضا إله طويل العمر، ولكنها سقطت من دنيا الآلهة بسبب تلوث أيديها بالقتل، وبحسب حكم الضرورة فان على كل منها أن تجول فى الأرض ثلاثين ألف سنة تحاول خلالها أن تتطهر، وخلال هذه الآلاف من السنين تأخذ النفس أشكالا مختلفة، ويقول هو عن نفسه إنه كان من قبل صبيا وفتاة وشجرة وطائرا وسمكة. وواضح من كل هذا تأثره بالنزعة الاورفية وبالفيثاغورية وبنظرية التناسخ.

من هذا العرض تتضح أهداف أنبادوقليس التوفيقية بين مذاهب متعددة. فأغلب مواد مذهبه أخذها من هذا أو ذاك، ولكنه أعاد صياغة الكل من جديد معطيا للإتجاهات الفكرية الرئيسية فى زمانه، أى المذهب البارمنيدى والمذهب الهيراقليطى والمذهب الفيثاغورى، بعض الحق، كل فى ميدانه. هذه النزعة التوفيقية تستمر ونجد

لها مثالا ثانيا عند أنكساجوراس.

ثانيا: أنكساجوراس (٥٠٠ ــ ٤٢٨ ق. م)

هذا الفليسوف أكبر سنا من أنبادوقليس وعاش بعده، ولكنه لم ينشر كتابه " فى الطبيعة " إلا بعد إشتهار أنبادوقليس، ومن هنا فلعله عرف مذاهب هذا الأخير. وهو من أصل أيونى وهو أول الفلاسفة الذين استقروا فى أثينا، فاتحا بهذا عهدا جديدا فى حياة هذه المدينة التى أصبحت كما قال بيريكليز حاكم أثينا فى عصرها الذهبى : " أثينا هى مدرسة اليونان ". وقد كان أنكساجوراس صديقا لبيريكليز، الذى ساعده على الهرب من أثينا، حين اتهمه اهلها بالالحاد، لأنه قال إن الأجرام السماوية ليست آلهة، بل إن الشمس حجر ملتهب وإن القمر أرض.

والمشكلة الرئيسية التى يحاول إنكساجوراس مجابهتها هى تفسير أصل الأشياء وتفسير الحركة، وهو أيضا يحاول تقديم رد على مذهب بارمنيدس الذى قال فى نفس الوقت بالواحدية وبالثبات.

والنص الأول من نصوصه موجه ضد المذهب الواحدى. يقول : " كانت جميع الأشياء معا لا نهاية لها فى العدد والصغر، لأن الصغير أيضا لا نهائى . ولما كانت جميع الأشياء معا، فلم يكن ممكنا لصغرها تمييز أى شئ منها ". فالعالم لا يحتوى وحسب على أشياء متعددة، بل هى أيضا ينقسم كل منها الى ما لا نهاية، وليس من نهاية لا لصغرها ولا لعظمها (نص ٢). هذا عن رأيه فى التعدد. أما عن الحركة فإنه سيقول بأن هناك فى الكون حركة وتغيرا. ورغم هذا، فانه متفق مع بارمنيدس حول مبدأ أساسى: وهو أن الوجود لا يأتى من اللاوجود، بل كل شئ موجود منذ الأبد، الشعر والدم والنار... الخ، وذلك على صورة " بذور ". ومادام لا وجود من العدم، اذن فليس هناك نشأة أو تكوين بالمعنى الدقيق، كذلك فانه ليس هناك موت أو فناء. يقول فى شذرة (١٧): " يخطئ الهلينيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر الى الوجود ثم تختفى. فلا شئ يظهر الى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك

إنفصال أو إمتزاج لما هو موجود. والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء الى الوجود إنها "إمتزاج"، وعن التى تختفى عن الوجود إنها "إنفصال" ". ومن نتائج هذه النظرة أن الوجود يبقى مساويا لنفسه حيث أنه لا فناء لشئ.

الى جانب رأيه هذا فى لا نهائية الأشياء من حيث الانقسام، فإن له رأيين أساسيين: أولهما أصول جميع الأشياء المركبة هى بذور، وثانيهما أن كل شئ موجود فى كل شئ.

ويبدوا أن المذهب الأول رد فعل لآراء الطبيعيين، وخاصة لرأى أنبادوقليس، الذى يرد كل صور الوجود الى العناصر الأربعة. ويتساءل أنكساجوراس: كيف يخرج الشعر من اللا شعر (أى من شئ غير الشعر مثل العناصر الأربعة)، واللحم من اللا لحم؟ فلابد أن كل هذا وغيره موجود أصلا، وذلك ليس على صورة الشئ المتضمن فى شئ آخر، بل على صورة الوجود المتميز المنفرد. اذن فكل ما يتضمنه العالم حاليا موجود هكذا منذ الأبد على شكل بذور. هذه البذور لا نهائية من حيث الكمية، ولكنها تختلف فى أشكالها وألوانها ومذاقها، فهى بالتالى لا تتشابه. وهكذا، ففى الأصل كانت كل الأشياء معا فى الكل، أى ممتزجة (أنظر كل الشذرة "٤").

ولكن كيف كان هذا الإمتزاج؟ يحذرنا أنكساجوراس من الظن بأن البذور موجودة " جنبا الى جنب "، بحيث أنه يمكن فصلها بعضها عن بعض بفأس، بل هى ممتزجة ومختلطة. وهنا يظهر المذهب الآخر: " كل شئ موجود فى كل شئ ". وفى الحق فانه يضيف معنى جديدا يكاد يتعارض مع مذهبه فى البذور: فقد أشرنا الى أن لكل منها خصائص خاصة منفردة ومتميزة، ولكن ها هو الآن يقول بأن كل شئ موجود فى كل شئ، اذن كل بذرة يجب أن تحتوى " أقساما " من البذور الأخرى. فما العمل؟ هل نسرع فنقول بالتعارض بين المذهبين، وبأن الفيلسوف يتناقض مع نفسه، أم نحاول فهم المذهبين معا على أساس أن " المفكر دائما على حق "، وعلى أساس افتراض أن الفيلسوف لا شك متسق مع نفسه؟ نحن نختار المحاولة الثانية لأنها أكثر أمانة. ولعل الحل يوجد فى آخر الشذرة (١٢) التى تقول: " لا شئ يشبه

شيئا آخر، ولكن كل جسم هو وكان الأشياء التي يحتويها أكثر من غيرها". وهكذا، فاذا أخذنا مثلا اللحم فان فيه من كل شئ، ولكن فيه على الخصوص لحما أكثر من أي شئ آخر، ولهذا اسمى هكذا. فهذا الرأى أو المذهب الثالث إنما يتحدث عن الأشياء المختلطة معا والتي تسودها خاصية معينة تسمى باسمها، أما البذور فانها في حالة النقاء وعدم الاختلاط، ولهذا سميت أيضا " بالمتجانسات ".

الرأى الرابع لانكساجوراس هو الذى عرف به أكثر من غيره، وجعله يتلقى المديح من سقراط ومن أفلاطون ومن أرسطو، ألا وهو رأيه في العقل NOUS. وتقول الشذرة (١٢) عن العقل: " جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شئ، أما العقل فهو لا نهائى، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشئ، ولكنه يوجد وحده قائما بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائما بذاته، وكان ممتزجا بأى شئ آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء مادام ممتزجا بشئ آخر، إذ، كما قلت من قبل، فى كل شئ جزء من كل شئ. ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه. وهو قائم بذاته، ذلك أن العقل الطف الأشياء جميعا وأنقاها، عالم بكل شئ، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذى حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى والعقل يدرك جميع الأشياء التى أمتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن والتى سوف تكون... العقل كله متجانس فى كل أجزائه فى أكبرها وفى أصغرها ".

ولم يبق لنا من شذرات أنكساجوراس إلا القليل. ولهذا فلا نعرف عن رأيه فى المعرفة إلا أشياء بسيطة، منها نقده للحواس حيث تقول الشذرة (٢٠): " لا نستطيع الحكم على الحقيقة بسبب ضعف الحواس". ولكن أهم من هذا أن الشذرة (٧) تضيف إضافة تحد من نتائج رأى أنكساجوراس فى لا نهائية الأشياء، ذلك أن هذه الشذرة تقول: "... لذلك لم يكن فى الإمكان معرفة عدد الأشياء المنفصلة [أى البذور] سواء فى العقل أو فى الواقع " . وهنا نلمس السبب الرئيسى فى نفور اليونان بصفة عامة من فكرة اللا متناهى، حيث أنهم أحسوا، ومعهم أنكساجوراس نفسه، بأنها لا تسمح بالمعرفة الدقيقة، وأن موضوع المعرفة يجب أن يكون شيئا متناهيا أى

محدودا ، وهو ما سيظهر مع أفلاطون على نحو واضح بعد أن ظهر مع بارمنيدس.

ثالثا: المدرسة الذرية

هذا المذهب الأخير من مذاهب التوفيق بين بارمنيدس والطبيعيين الآخرين ذو شأن متميز، فقد قال بنظرية جديدة جريئة هى النظرية الذرية، وحاول تفسير نشأة الكون والحركة فيه تفسيرا آليا كل الآلية، مما جعل البعض فى الحضارة الغربية يعدونها السلف المباشر للنظرية الذرية التى سادت فى الفترة الأخيرة فى العلم الغربى. كذلك فإنه ينسب الى مفكرين هما لوقيبوس وديمقريطس، وكان من الصعب حتى على أرسطو، وهو القريب العهد منهما ، التمييز بين آراء هذا وذاك. أخيرا فإن افلاطون، وهو المعاصر لديمقريطس والذى لا شك عرف آراءه، بل ولعله تأثر ببعضها ، لا يثبت عنه لفظا واحدا ، على عكس أرسطو الذى يتحدث عنه باهتمام.

ولوقيبوس ولد حوالى ٥٠٠ ق.م، وهو أكبر الأثنين سنا ، ولعله كان أستاذ الآخر، وكان معاصرا لانكساجوراس وأنبادوقليس، وينسب اليه كتابان: " نظام العالم الكبير " و " فى العقل ". ويبدو أن الأول منهما كان يحتوى على أسس النظرية الذرية، وتنسب اليه الشذره الوحيدة الباقية من لوقيبوس والتى تقول: " لا شئ يكون من غير سبب [بلا هدف]فكل شئ يتكون إبتداء من علة وإعتمادا على ضرورة ". أما ديمقريطس فلعله كان أكثر الفلاسفة الطبيعيين إنتاجا ، بل ان البعض يشبهه بأرسطو، حيث يبدو أن كتاباته شملت كل الموضوعات، حتى ليمكن إعتبارها " موسوعة " كاملة فى معارف العصر: فهى تتحدث عن الطبيعة والأخلاق والرياضيات والموسيقى (متضمنة الأدب واللغة) وبعض الموضوعات الفنية. ورغم هذا فلم يبق لنا من هذه الموسوعة إلا سطور ضئيلة تتحدث فى معظمها عن الأخلاق. واذا كانت تفاصيل حياة لوقيبوس مجهولة (بل إن الأبيقوريين سينفون حتى مجرد وجوده التاريخى)، فإننا نعرف بعض الشئ عن حياة ديمقريطس الذى ولد حوالى ٤٧٠ ق.م، ونشر كتابه " نظام العالم الصغير " بعد عام ٤٣٠ ق.م، فهو اذن معاصر لسقراط وبروتاجوراس. ويقال إنه عمر طويلا ومات حوالى ٣٧٠ ق.م، فيكون بهذا

معاصرا لأفلاطون كذلك. ويقول هو عن نفسه إنه زار بلادا كثيرة واستمع الى كثير من العلماء، ويقول بعض القدماء إنه سافر ليس الى مصر فقط بل وكذلك الى بابل والى الهند، وهى إشارة لا ينبغى الاعتماد عليها.

علاقة المدرسة الذرية بالمدرسة الايلية وبالفيثاغورية وبالأيونيين:

قلنا إن هذا المذهب يحاول التوفيق بين الضرورات الفكرية التى أكد عليها بارمنيدس وبين المفاهيم الرئيسية لدى المدرسة الأيونية. وتظهر الصلة مع المدرسة الإيلية من هذا النص الهام لثاوفراسطس تلميذ أرسطو عند حديثه عن لوقيبوس: "لوقيبوس من ايليا أو ملطيا، كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس ومع ذلك فانه لم يتبع فى تفسيره للأشياء الطريق عينه الذى اتبعه بارمنيدس واكسينوفان، بل ذهب الى العكس حسبما يبدو . ذلك أن بارمنيدس واكسينوفان قالا بأن الكل واحد لا متحرك غير مخلوق ومتناه ولم يسمحا لأى واحد بالبحث فيما ليس بموجود. أما هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة سماها الذرات. وزعم أن عدد أشكالها لا نهائى، اذ لا يوجد سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذاك، وأيضا لأنه رأى الأشياء فى صيرورة وتغير دائمين، وقال كذلك ان الموجود لا يقل فى حقيقته عن اللاموجود، وأن الموجود واللاموجود علتان متكافئتان لتولد الأشياء. ذلك أنه زعم أن جوهر الذرات ملاء وسماها الموجود، وهى تتحرك فى الخلاء الذى سماه اللاموجود، ولكنه ذهب الى أن الخلاء الذى ليس فيه شئ حقيقى كالموجود سواء بسواء".

الى جانب التأثير البارمنيدى فقد أكد بعض المؤرخين على إستمرار التيارات الأيونية فى المذهب الذرى، وذلك من جهة الاهتمام بالتفسير الآلى (قارن أنكسامينيس)، ومن جهة القول بالتحول الدائم للأشياء (مثل هيراقليطس). أما فيما يخص المذهب الفيثاغورى فإن أرسطو يقول إن هدف المدرسة الذرية، وان لم يكونوا قد أعلنوه صراحة فى كل وقت، كان أن يجعلوا من كل شئ عددا أو نتيجة لعدد. ويقال إن ديمقريطس درس الفيثاغورية دراسة خاصة.

وصف الذرات:

إعتبرت المدرسة الذرية أن الملاء أو الوجود مكون من عناصر كثيرة لا عد لها، وصغيرة الى حد أنه لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة كلا منها على حدة. وكل واحد من هذه العناصر منفصل عن العناصر الأخرى بالفراغ، وهو لا ينقسم لأنه لا يحوى هو ذاته أى خلاء أو فراغ. وهكذا سميت هذه العناصر بالذرات أى "التى لا تنقسم". ولكل ذرة من هذه الذرات نفس خصائص الوجود الواحد الثابت عند بارمنيدس (وتختلف عنه بالطبع بتعددها). وهكذا فإنها لم تخلق ولا تفنى، وكل منها متجانس لا إختلاف فى طبيعته. والذرات لا تختلف عن بعضها البعض إلا من حيث الشكل والحجم. ولما كانت ثابتة الطبيعة فإنها لا يمكن أن تصير أو تتحول، وكل ما تقدر عليه هو أن تغير من وضعها ومن النظام الذى هى عليه. وبحسب وضع الذرات بالنسبة الى بعضها البعض وبحسب أشكالها المختلفة وأحجامها المختلفة تتكون الأشياء وتختلف عن بعضها البعض. فلنأخذ مثلا شكل A وشكل N المختلفين، وسنجد أن لهما ترتيبين أو نظامين مختلفين AN أو NA، أوضاعا مختلفة مثل ∀ أو Z . وقد اختلف المؤرخون حول صفة الثقل: هل تختلف الذرات من حيث الثقل كذلك أم أن لها نفس الثقل؟ ويمكن أن نميل الى أن الذرات تختلف أيضا من حيث الثقل.

الحركة الأولى وتكون العالم:

الحركة الأولى للذرات حركة أشبه بالدوامة. ولم يوضح الذريون ما هو مصدر هذه الحركة الدوامية. ولكن نتيجة هذه الحركة هو حدوث اصطدامات متعددة بين الذرات، وينتج عن هذا أن الذرات الثقيلة تتجمع فى المركز أما الذرات الخفيفة فتطرد الى خارج إطار الحركة الدوامية. وهكذا تتجمع معا مجموعات من الذرات، وينتج عنها تحت تأثير الحركة عدد كبير من العوالم منها عالمنا هذا.

المهم فى كل هذا هو أن تفسير ديمقريطس لنشأة العالم أو العوالم هو تفسير

ميكانيكى صرف، ولا مكان فيه لعلة غائية. ومن جهة أخرى فإنه تفسير يجعل سبب التكون سببا ذاتيا وليس تحت تأثير علة خارجية.

مماسبق يتضح لنا أن هناك فى نفس الوقت تأثيرا فيثاغوريا يظهر فى تصور تكون الكون على نحو هندسى محدد، وتأثيرا بارمنيديا يظهر فى إعطاء الذرات خصائص الوجود البارمنيدى وفى نفى النشأة والفناء. ولكن الذريين يختلفون مع بارمنيدس فى قبولهم الحركة والتعدد، وعلى الأخص بقبولهم الخلاء أى اللاوجود، بل إنهم جعلوا منه مبدأ رئيسيا لتفسير الحركة الى جانب مبدأ الوجود أى الذرات.

المعرفة:

هذه هى بعض النصوص التى تخص نظرية المعرفة عند المدرسة الذرية.

١) يقول أرسطو: " ديمقريطس ومعظم الفلاسفة الطبيعين الذى تناولوا موضوع الإدراك الحسى مذنبون بذنب عظيم، لأنهم تصوروا كل إدراك حسى على أنه يتم بالتماس "

٢) ويقول مؤرخ آخر: " لوقيبوس وديمقريطس وإبيقور يقولون إن الادراك الحسى والفكر يقومان حينما تدخل صور آتية من الخارج".

٣) ويقول تلميذ أرسطو ثاوفراسطس: " يفسر ديمقريطس النظر بالصورة البصرية التى يصفها على نحو خاص " . ويلخص ما يقول بأن الأشياء الخارجية تنبعث عنها من تلقاء نفسها صور مادية تنطبع فى الهواء بين العين والمحسوس، كما ينبطح الخاتم على الشمع، ثم تنعكس هذه الصورة الهوائية على العين وتنفذ الى داخل الجسم.

ومن الآراء الهامة الطريفة التى تنسب الى المدرسة الذرية تمييزها بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. فكل تلك الخصائص التى تميز العالم المدرك بالحس

من لون وطعم وهكذا، ليست صفات حقيقية وإنما هى صفات تبدو لنا بالحواس، والحقيقة التى وراءها ليس لها لون ولا طعم وإنما نحن الذين نضيف اللون والطعم أثناء إدراكنا، فهذه الصفات إذن صفات ثانوية، أما الصفات الحقيقية فانها الصفات الأولية التى تحدثنا عنها وقلنا إنها خصائص الذرات: الشكل والحجم على الخصوص.

ونتيجة لهذا فإن الذريين، رغم أن مذهبهم مادى وأنهم يعتبرون النفس شيئا ماديا، لايثقون بالحواس: فإذا كان ادراكنا للعالم ليس إلا إدراكا لصفات ثانوية ويتم عن طريق الحواس، فإن إدراكنا للحقيقة، أى للذرات، لا يتم إلا عن طريق العقل. يقول أحد النصوص المنسوبة الى ديمقريطس: " الحلو والمر، الحار والبارد، كلها بحسب العرف وكذلك اللون. أما الموجود فى الحقيقة فهو الذرات والخلاء...". الحق أننا لا ندرك شيئا على نحو دقيق، بل بحسب ظروف جسمنا الوقتية وبحسب التأثيرات التى تصل الينا أو تصطدم بنا.

ويقول نص آخر: " هناك شكلان للمعرفة: معرفة حقيقية وأخرى غامضة [غير واضحة]. ومن نوع المعرفة الغامض النظر والسمع والشم والذوق واللمس، أما المعرفة الحقيقية فهى مختلفة عن ذلك كل الأختلاف". ونضيف أن المعرفة الحقيقية تصل الى الأشياء الصعب إدراكها بسبب لطفها، ألا وهى الذرات، وبالتالى فإن هذه المعرفة الحقيقية لها أداة أكثر لطفا (دقة وحساسية) من الحواس السابقة، وهى العقل ولا شك.

وقد بقى لنا عدد كبير من نصوص ديمقريطس الأخلاقية وهى فى مجملها تدعو الى الاعتدال والحكمة.

الباب الثانى

الفلسفة الإنسانية

السفسطائيون وسقراط

الفصل الأول

السفسطائيون

العصر:

السفسطائيون أبناء عصرهم، ولا يمكن تصور هذا العصر بدونهم ولا يمكن تصورهم في غير هذا العصر. ورغم أنه سيكون هناك سفسطائيون حتى الثلث الأول من القرن الرابع، إلا أن عصرهم الذهبي كان النصف الأخير من القرن الخامس، أي منذ حوالي ٤٥٠ بعد إنتهاء ما يسمى بالحروب الميدية والانتصار النهائي على الفرس حتى ٤٠٤ سنة سقوط أثينا أمام عدوها اللدود اسبرطة، وفيها ينتهي العصر الذهبي لهذه المدينة. وعصرها الذهبي يبدأ على التحديد مع الانتصار على الفرس الذي ساهمت فيه بدور حاسم ومع ظهور حاكم عظيم هو بيريكليز صديق الفكر والفنون، وأثناء هذا العصر ينتشر النظام الديقمراطي تحت تأثير أثينا التي تكون شيئا فشيئا إمبراطوريتها (المكونة من المدن اليونانية الخاضعة لها بشكل أو بآخر). أما في داخل أثينا فكانت سياسة بيريكليز إعطاء المزيد والمزيد من السلطة للشعب.

ولو حاولنا تعداد الظروف التاريخية وخصائص هذا العصر لوجدنا هذا العامل، أي قوة الديمقراطية، في أولها. والديمقراطية تعني إقامة علاقات سياسية من نوع جديد، حيث أن النبلاء والأثرياء لم يعودوا ملاك السلطة السياسية الطبيعيين، وكان لهذا أثره في إضعاف قوة التقاليد الأخلاقية والسياسية السابقة، التي كان النبلاء هم الحافظون عليها والمستفيدون منها. وهكذا، فان السمة الثانية الهامة هي زيادة أهمية الفرد، وخاصة في نظر نفسه، لأن النظام الجديد يتيح لأي فرد الوصول الى السلطة السياسية على شرط إمتلاك الوسائل المؤدية اليها، وكان من أهم هذه الوسائل القدرة على إقناع الشعب في مجالسه السياسية. السمة الثالثة كانت

الشعور بقوة البشر بصفة عامة بازاء التصور السابق التقليدى الذى كان يؤكد على قوة الآلهة. وسبب الشعور الجديد، باختصار، هو أن الذى إنتصر على الفرس لم يكن الآلهة بل سواعد البشر، ويضاف الى هذا كذلك التقدم الذى أحرزته المباحث المتخصصة كالطب مثلا وغيرها، وهكذا نجد الشاعر سوفوكليز يغنى فى إحدى مسرحياته " للإنسان أعظم الكائنات ". ونضيف أخيرا سمة رابعة هى سيادة الشعور بنسبية الأشياء. فهؤلاء اليونان مختلفون فيما بينهم، ومختلفون عن الفرس، وهم والفرس مختلفون عن المصريين. وهذا العصر هو عصر المؤرخ هيرودوت (٤٨٥ ـ ٤٢٤) الذى نحس عنده شعورا قويا بنسبية التقاليد. أما عن النسبية مطبقة على مستوى الأخلاق والسياسة فنرى أمثلة واضحة لها فى تاريخ المؤرخ " ثوكيديديس " للحرب البيلوبونيزية، التى قسمت اليونان قسمين: قسم مع أثينا وقسم مع اسبرطة والتى استمرت حوالى ثلاثين عاما (٤٣١ ـ ٤٠٤)، وحيث نرى أن الدول المتحاربة، وعلى رأسها أثينا، كانت لا تقيم وزنا للقيم الأخلاقية أو العدالة، وكل ما يهمها هو المصلحة ومصلحتها الخاصة ولا شئ غيرها، حتى ولو أدى الأمر الى إبادة سكان مدينة بأسرها وتدميرها عن آخرها، كما فعلت أثينا.

كانت هذه بعض سمات العصر تاريخيا. واذا نظرنا الآن الى الجانب الفكرى، لوجدنا أن بحوث الفلاسفة الطبيعيين كانت قد وصلت الى درجة واضحة من النضوب: كل الفروض الممكنة ذكرت ولم يبق إلا التوفيق، فليس هناك من جديد إلا نادرا. من جهة أخرى، كما لاحظ جورجياس السفسطائى، فان أقوال الطبيعيين يناقض بعضها بعضا، هذا يقول بالواحد وذاك بالمتعدد، هذا بالسكون وذاك بالحركة، هذا بأن الأشياء لا تتكون وذاك بأن لها نشأة وفسادا... الخ حتى أن جورجياس بدأ يعارض هؤلاء وأولئك معا. ومن جهة ثالثة، ومع ازدياد الاهتمام بأمور الإنسان كما شرحنا من قبل، أخذ البعض يتساؤل: وما فائدة هذه المذاهب عمليا، اليس من الأفضل الإهتمام بشئون البشر؟

وكانت أهم مجموعة قامت بهذا، أى بتركيز الإهتمام على الإنسان، هى مجموعة السفسطائيين.

فهم إذن رد فعل طبيعى للفكر اليونانى قبلهم، وهم بهذا نتيجة لتطور اليونان العقلى. وهناك طريقة أخرى للنظر اليهم، ليس فى هذه الحالة كنتية للتاريخ الفكرى لليونان بل للتاريخ السياسى لهذه المجموعة البشرية المسماة " باليونان" . فقد إهتم السفسطائيون أكبر اهتمام بالمفاهيم السياسية، أى بما يسمى بالنظرية السياسية باعتبارها قسما من أقسام النشاط الفلسفى. وهم هنا يعبرون عن تطور تاريخى واضح: فعند الأجيال السابقة، أى عند هزيود وسولون وأنكسماندريس والشاعر أسخيلوس، كانت " العدالة " مفهوم إلهيا ، أما بعدهم، وتحت تأثير الأوضاع السياسية الخارجية والداخلية، فقد أصبح مفهوم " العدل " مفهوما عقليا ومدنيا ، وفى هذا التيار سار السفسطائيون، مما جعل بعض المؤرخين يقول إنهم نتاج خالص "للبوليس" Polis، أى للمدينة اليونانية ونظامها السياسى.

وقد كان السفسطائيون ظاهرة إجتماعية على مستوى بلاد اليونان كلها ، فقد تنقلوا من مدينة الى أخرى، وإن كانوا اختاروا أثينا مركزا مفضلا لنشاطهم، واشتغلوا شعراء وواضعى دساتير ومؤرخين ولغويين، بل إن منهم من كتب رسائل فى بعض الفنون، ولكنهم كانوا قبل كل شئ معلمين. وكان طالبو المعرفة من الكبار ومن الشباب يتلهفون على لقائهم، كل بحسب مقدرته المالية (أنظر مقدمة محاورة "بروتاجوراس" لأفلاطون).

من هم السفسطائيون

فلنبدأ من اسم "السفسطائى" نفسه . كان هذا الاسم معروفا قبل عصرهم بوقت طويل، وكان يعنى الرجل الحكيم الذى أثبت أمام الجمهور قوة باعه فى الأمور العقلية أو أظهر مهارته فى جانب ما من جوانب النشاط. وهكذا كان سولون وفيثاغورس يلقبان بهذا الاسم، وكذلك بيريكليز، بل إن سقراط نفسه يأخذ هذا الاسم عند أرستوفانيز وعند إيزوقراط كاتب الخطب كذلك. هذا هو المعنى الأصلى. ولكن بدأ يظهر معه شيئا فشيئا إتجاه نحو الغيرة من هؤلاء " الحكماء " المتفوقين. الى جانب المعنى الأصلى والعام بدأ هذا اللفظ فى النصف الثانى من القرن الخامس يشير الى المجموعة التى ستحتفظ بهذا الاسم لنفسها ، وهى مجموعة

"السفسطائيين".

فمن هم؟ هم أولا معلمون. ولكنهم لم يكونوا أول المعلمين ولا آخرهم في تاريخ الفكر اليوناني، فكان هناك قبلهم معلمون وسيكون أفلاطون وأرسطو وغيرهمامعلمين من بعدهم. أما الوصف الأدق فهو أنهم معلمون بالأجر، فهم فعلا أول من حدد أجرا لدروسهم. وقد كان عظماء السفسطائيين لا يدرسون في العادة الا للأثرياء القادرين، ولكن الجيل التالي عليهم بدأ يوسع من جمهوره أكثر وأكثر راضين بمبالغ أقل وأقل. وقد أثار هذا عليهم قدرا مفهوما من الحسد عند العامة وعند كثيرين من غير العامة، وصاحب هذا نفور عام من ربط العلم بطلب الرزق. ويمثل هذا الشعور الأخير أحسن تمثيل سقراط، فهو يفاخر بأنه لم يتلق أجرا في حياته عن مصاحبته للشباب. والفكرة الرئيسية وراء هذا النفور هو أن العلاقة المالية بين المعلم والتلميذ تجعل الأول في حالة أقرب ما تكون الى العبودية بإزاء الثاني، أما سقراط فكان يوفر لنفسه حريته بازاء تابعيه بعدم إرتباطه بهم مالياً. ويقول اكسينوفون إن أهم نفع يمكن أن يجنيه المعلم هو كسب صديق فاضل اذا نجح تعليمه. وقد شارك أفلاطون أستاذه في هذا الموقف وأكد على هذا الجانب عند السفسطائيين، ليسهل عليه التشهير بهم. وهكذا أصبح لإسم " السفسطائي " هذه الرائحة الخاصة المنفردة التي مصدرها أفلاطون، ثم أرسطو، والتي لم تكن هي السائدة في عصر السفسطائيين، حتى أن أحد المؤرخين يشير الى أنه لو أن زائرا لأثينا في الثلاثين عاما الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد سأل أثينيا: من السفسطائي الأول عندكم؟ لكانت الأجابة من غير شك: " سقراط " . اذن فما فعله أفلاطون شيئان: أنه أولا أخذ الاسم العام ليطلقه على مجموعة خاصة، ثانيا، أنه ألصق به قصدا صفات غير مقبولة من عامة اليونانيين،، ولم يكن يحتويها مدلوله الأصلي.

الخاصية الثالثة للسفسطائيين هي أنهم كانوا معلمين متجولين، ينتقلون من مدينة الى أخرى، ويصطحبهم تلاميذهم أحيانا حتى ليكادون يشكلون حاشية لهم، تنظر إليهم باحترام وهي على إنتباه دائم لكل ما ينطقون به. وقد كان السفسطائيون على حس اعلاني مرهف، فهم يعرفون كيف يعرفون بأنفسهم وكيف يجتذبون تلاميذ جددا. وكانوا ينوعون من محاضراتهم: فبعضها كان من نوع " العينة " التي

هدفها إبهار المستمع بمعارفهم وبلاغتهم حتى يرغب فى الاستماع اليهم مرة آخرى ومرات، ومنها محاضرات مقفولة على من يدفع، وبعض هذه محاضرات أغلى وبعضها أقل غلاء، ومنها أخيرا ما كانوا يقدمونه فى بيت أحد الأغنياء الذين ينزلون عندهم. وقد كان وصول سفسطائى شهير الى إحدى المدن حدثا ثقافيا هاما، وكان أكبر المتحمسين للاتصال بهم الشباب الأثينى الراغب فى التعليم على أيديهم، ليشارك فى السياسة وليصل الى السلطة.

ويجب أن نلاحظ أن السفسطائيين لم يكونوا " مدرسة " واحدة لها أعضاء، فلكل منهم شخصيته الخاصة، وليس بين الجيل الأول منهم على الخصوص، أى جيل بروتاجوراس وجورجياس وبروديقوس وهبياس، من تربطهم ببعضهم بعضا علاقة تلمذة أو تابعية. إنما الحركة السفسطائية، فى جيلها الأول والثانى معا، إتجاه فكرى يشترك أصحابه فى بعض الخصائص الفكرية العامة كما سنبين فيما بعد.

وتحتل الخطابة مكانا رئيسيا فى نشاط السفسطائيين، حتى أنهم فى نظر البعض معلمو خطابة أولا وقبل كل شئ. ولا شك أنهم إنتقلوا من الاهتمام بالتعليم على وجه العموم الى تعليم الخطابة على وجه الخصوص: من جهة لإهتمام تلامذتهم بأن يتهيئوا للعمل السياسى، وأداته الأولى ربما كانت التأثير فى الجماهير عن طريق الخطابة، ومن جهة أخرى فان الخطابة ترتبط إرتباطا وثيقا بمفهوم " الاقناع " الذى إهتم به السفسطائيون، وسنرى جورجياس يفاخر فى محاورة أفلاطون المعروفة بهذا الاسم بأنه أقدر من الطبيب على إقناع المريض حتى فيما يخص أمور الصحة، كما سنرى سفسطائيا آخر يقول إن من يمتلك ناصية الكلمة سيكون أقوى من أى طاغية، وسيستطيع بها وحدها أن يقتل وأن يسجن وأن ينفى من يشاء.

وإبتداء من الخطابة إهتم السفسطائيون باللغة أكبر الاهتمام. والمعروف مثلا عن بروديقوس تمييزه بين معانى الكلمات، ويرى بعض المؤرخين أن السفسطائيين هم مؤسسو علم النحو اليونانى.

ورغم أهمية الخطابة فى نشاط السفسطائيين إلا أن القسم الأكبر من هذا النشاط

كان موجها نحو " تعليم الفضيلة "، وهى سمة عامة لاغلب السفسطائيين (وإن كان جورجياس يؤكد على إنه معلم للخطابة أولا وقبل كل شئ). ففى محاورة بروتاجوراس " لأفلاطون نجد هذا السفسطائى يعرف نفسه بأنه يعلم التلميذ الذى سيأتى إليه " علم النصيحة الصائبة (الحكمة) الذى سيعلمه فيما يخص الشئون المنزلية أفضل وسيلة لإدارة منزله، وسيجعله فيما يخص شئون المدينة فى أفضل مركز ليعمل وليتكلم من أجلها " (٣١٨ هـ - ٣١٩ هـ). باختصار هو يعلم كيف يصير تلامذته " أفضل " (٣١٨ أ). وهذه الوظيفة سنجدها كذلك عند سفسطائيين من الجيل الثانى التالى على جيل بروتاجوراس، هما أوثيديموس وشقيقه اللذان يسألهما سقراط فى المحاورة المعروفة باسم الأول منهما عن مهنتهما الحالية (لأن سقراط كان يعرف أنهما كانا يعلمان فن الحرب)، فيقولان له: " هى تعليم الفضيلة ".

هذا المثال الأخير يبين تعدد معارف السفسطائيين. والمعروف عن هبياس مثلا أنه كان متخصصا فى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. من جهة أخرى فان مفهوم "الفضيلة" كان يتسع ليشمل كل ما يهم السياسة والأخلاق، بحيث أن المعارف المتصلة بهذا الموضوع كانت تشمل فى الحق كل جوانب ما يسمى "بالثقافة"، واذا أضيفت اليها المسائل اللغوية والمسائل الفكرية فمن الممكن القول بأن السفسطائيين كانوا ناشرى الثقافة بين أرجاء بلاد اليونان التى كانوا يجوبونها من مدينة الى أخرى.

ومن الطريف أن نلاحظ أن هؤلاء اللذين كانوا يَعدون تلامذتهم باعدادهم ليكونوا مواطنين فضلاء كانوا هم أنفسهم فى معظم الوقتَ " غرباء "، أى من مدن أخرى. وقد جاءوا من كل جهة فى اليونان، مع إستثناء أيونيا المعروف عنها كما نعلم إهتمامها بالعلم الطبيعى.

والمدينة التى اجتذبت السفسطائيين أكثر من غيرها هى بالطبع أثينا، التى كانت، فى النصف الثانى من القرن الخامس، أغنى وأقوى مدن اليونان وأكثرها ديمقراطية وترحيبا بالفكر، ونحن نعرف أن حاكمها بيريكليز كان صديقا لبروتاجوراس، وقد

وجدوا فيها تلاميذ كثيرين. ولا شك أن آراءهم أثرت على السلوك السياسى لهؤلاء، وعلى مفاهيمهم عن السياسة والقانون، وسيؤثر سلوك تلامذتهم على سمعة السفسطائيين.

خصائصهم:

لم يكن هدف السفسطائيين " نظريا "، بمعنى أنهم لم يضعوا البحث عن الحقيقة هدفا لهم، بل كان هدفهم عمليا، هو تكوين المواطن. وبهذا يعدون حلقة جديدة من حلقات الفكر اليونانى: فعلى حين أن السابقين عليهم من الطبيعيين كانوا يبحثون فى أمور نظرية فان السفسطائيين تركوا المسائل الطبيعية المتنازع عليها ليوجهوا إهتمامهم الى المهم والمفيد، وهو العمل. ورغم هذا فانهم هم أيضا قد أتوا باتجاهات فكرية جديدة كما سنرى. وهدفهم عملى بمعنى ثان: هو أنهم كانوا يحاضرون من أجل المال، وقد تحدثنا عن ذلك. وهناك معنى ثالث: هو أنهم كانوا يعدون تلامذتهم من أجل النجاح فى الحياة اليومية وفى الحياة السياسية. هنا أيضا البحث عن الحقيقة بعيد عنهم. ويقول بعض المؤرخين، متابعين فى هذا رأى سقراط وأفلاطون، إن العلم تحول على أيديهم الى سلعة، ولكن بروتا جوراس فى محاورة أفلاطون المعروفة بهذا الاسم يرد مقدما على هذا، بأن يقول بأنه يترك للتلميذ تقدير القدر من المال الذى يعتبره مقابلا للفائدة التى جناها من السفسطائى. وفى حديث "أنطيفون" السفسطائى الأثينى الوحيد، مع سقراط والذى ينقله إكسينوفون، أن السفسطائيين يأخذون أجرا لشعورهم بأهمية ما يقدمونه. ومهما يكن من أمر فانهم هنا يضعون أنفسهم فى نفس منزلة المتخصصين فى شتى الفنون والذين يأخذون أجورا تتفاوت بحسب مهارة كل منهم. وهذه سمة هامة للحركة السفسطائية: انها إهتمت بالتخصص عموما، وفيما يخص اللغة والسياسة على الخصوص. فهم يدافعون عن الفنون، أى عن إحتراف نشاط معين مثل الطب والزراعة وقيادة السفن... الخ، بازاء المعارف العامة التى لا تذهب بعيدا من حيث إتساع المعرفة والدقة. من جهة أخرى فإننا نجد أنهم كرسوا قسما كبيرا من جهودهم للمباحث اللغوية النحوية والأسلوبية والخطابية، ومنهم من كتب رسائل فى هذه الموضوعات، بل إن منهم من كان متخصصا فى أحد العلوم أو فى أكثر من علم، ومنهم هبياس على الخصوص الذى كان متخصصا فى علم الأنساب الى جوار تخصصاته الأخرى، ومنهم من ألف

سائل فى الألعاب الرياضية.

ولكن تخصصهم العام كان السياسة. فكان هدفهم كما قلنا هو تكوين المواطن، وعلى الأدق كان هدفهم تكوين قادة المدينة. وقد أدى الى هذه الحاجة التركيب لسياسى الجديد، فى أثينا على الخصوص، الذى فتح الباب على مصراعيه أمام كل لطامعين، وكذلك تعدد الوظائف والمهام التى تحتاج إليها الدولة الأثينية لتسيير أمور إمبراطوريتها. وهدف الأفراد (داخليا)، وهدف المدينة من جهة أخرى (خارجيا)، كان هو النجاح، ومن هنا كانت الحاجة الى وضع وتعليم الفن السياسى وضعا مبنيا على العقل وتعليما مرتبا، أى ذا طابع عقلى. وهذا هو الدور الذى قام به السفسطائيون. وتأكيدهم على السياسة كان بالضرورة على حساب الأخلاق، لأن الهدف كما قلنا أصبح النجاح والنجاح السريع، بحيث أنهم إهتموا أول ما اهتموا بتنمية القدرات العقلية عند تلامذتهم. وهكذا ولأول مرة فى اليونان، ظهرت التربية باعتبارها ضرورة سياسية.

وفى هذا يختلف السفسطائيون عمن قبلهم إختلافا حاسما. فعند الرأى العام، وعند الشعراء، أن الذى يعلم المواطنين إنما هى المدينة بأسرها، فجاء هؤلاء الغرباء ليأخذوا من المدينة تلك الوظيفة الحيوية وليجعلوها تخصصا فنيا يمكن أن يؤدى نفس الوظيفة على نحو أفضل وفى وقت أقل. من هنا كان حنق الرأى العام عليهم وفى نفس الوقت إقبال الشباب عليهم إقبالا منقطع النظير: فهم لا يمثلون فقط الثقافة العامة المحيطة بكل المعارف و التخصص القوى بل وكذلك عنصر الجدة، والجدة تغوى الشباب دائما.

ماذا كانوا يعلمون الشباب على وجه الدقة؟ كان هناك من جهة تقديم عدد كبير من المعارف أو الوقائع التى تخص جوانب متعددة، ومن جهة أخرى التدريب الشكلى على البرهنة وعلى عرض الأفكار بصفة عامة. ويهاجم الشاعر الكوميدى "أرستوفانيز" هذا الجانب من تعليمهم فى مسرحية " السحب " التى يضع فيها أبا يحمل ولده الى السفسطائيين ليتعلم منهم بالأجر فن التهرب من دائنيه، ويقول له: "هؤلاء الناس سيعلمونك بالأجر كيف تعلى من شأن كل القضايا، العادلة منها وغير

العادلة". وهذا نص يحوى إشارة الى التهمة المشهورة ضد السفسطائيين من أنهم كانوا قادرين على تحويل القضية الضعيفة الى قوية والعكس بالعكس. ويبدو أن مبدأ التدريب الخطابى عندهم كان يقوم على أن هناك بخصوص أى موضوع كان وجهين متناقضين أحدهما قوى والآخر ضعيف، بحيث أن مهمة الخطابة هى جنى الفوز للجانب الضعيف عن طريق التأكيد على ما هو محتمل وبالاقناع. وفيما يخص الاقناع فان السفسطائيين إهتموا إهتماما خاصا بوسائل التأثير على الجمهور الذى يصبح الآن، فى عصر إنتصار الديمقراطية، الفيصل والحكم، ومن هنا الاهتمام ليس بالحقيقة بل بالاحتمال. لهذا سمى جدلهم " بحب الغلبة "، لأن هدفه ليس إظهار الحقيقة بل نصرة القضية المدافع عنها بأى ثمن، وسيعارضهم سقراط فى هذا المجال معارضة شديدة.

من السابق يتضح أن وسيلة السفسطائيين الأولى كانت المحاضرة أكثر بكثير من الكتابة. وقد تحدثنا عن أنواع مختلفة لمحاضراتهم، وها هما نموذجان لخطبتين نأخذهما من محاورة " بروتا جوراس " لأفلاطون. وصلت المناقشة بين سقراط وبروتاجوراس الى درجة الأزمة حينما رفض بروتاجوراس إستمرار الحوار، وتدخل بعض الحاضرين إما مؤيدين لبروتاجوراس وإما مؤيدين لسقراط، فقام السفسطائى بروديقوس المشهور باهتمامه بالتمييز بين معانى الألفاظ وقال: " يجب على الذين يحضرون مثل هذه المحادثات أن ينصتوا الى المتحدثين فى حياد، ولكن ليس إنصاتا متساويا فى كلتا الحالتين، فليس الأمران شيئا واحدا. فيجب إعطاء كل منهما أذنا محايدة ولكن ليس الحكم عليهما حكما مساويا، ويجب إعطاء نصيب أكبر للأمهر منهما ونصيب أقل للأجهل. والذى أطلبه أنا منكما، أنت يابروتاجوراس وأنت ياسقراط، أن توافقا على إجراء مناقشة فيما بينكما حول القضايا المعروضة، مناقشة أقول وليس نزاعا: فالنقاش مع المحافظة على الود هو شأن الأصدقاء، أما النزاع فإنه شأن الخصوم والأعداء..".

وبعده يتحدث السفسطائى الآخر هبياس، فى نفس الموضوع وللغاية ذاتها، ويقول: " أيها الحاضرون هنا، إننى أعتبركم جميعا أقرباء وحلفاء ومواطنين، ليس بحسب القانون ولكن بحسب الطبيعة، لأن الشبيه قريب الشبيه بالطبيعة، أما

القانون، وهو الطاغية على الناس، فإنه كثيرا ما ينتهك الطبيعة. وهكذا فإنه سيكون من العار علينا نحن الذين نعرف طبيعة الأشياء، وأعلم اليونان والذين تواعدنا ، بهذا الاعتبار،على اللقاء فى مدينة الحكمة هذه أثينا ، وفى أعظم بيوتها وأغناها ، سيكون من العار علينا ألا نقول ما هو جدير بشهرتنا وأن نتعارك مع بعضنا البعض كما يفعل أحط البشر. لهذا أستحلفكما وأنصحكما ، أنت يابروتاجوراس وأنت يا سقراط، أن تتوافقا وأن تريا فينا حكاما يطلبون منكما أن تأخذا موقفا وسطا: أنت يا سقراط لا تكن متشددا حول ضرورة الحوار سؤالا وجوابا على نحو دقيق، اذا كان هذا لا يعجب بروتاجوراس، بل إترك توترك وأطلق العنان لعباراتك حتى تظهر لنا أعظم وأكثر جمالا. وأنت يابروتاجوراس، من جانبك، لا تنطلق الى عرض البحر وتترك نفسك تدفعها الرياح الموافقة وتهرب الى أعالى بحر البلاغة حتى لتختفى من أمام ناظريك الأرض. فليأخذ كل منكما طريقا متوسطا. هذا هو ما ستفعلان وستختاران، إن أنتما أطعتمانى، حكما ورئيسا يشرف على إعتدال خطبكما أنتما الإثنين" .

وندرس فيما يلى أهم أفكار أبرز السفسطائيين، وهما بروتاجوراس وجورجياس، ثم نشير الى أفكار سفسطائى ثالث له مكانة خاصة .

بروتاجوراس

تنسب الى بروتاجوراس عناوين كتب عديدة، ولا ندرى إن كانت بعضها عناوين مختلفة لنفس الكتاب أم لا ، منها "الحقيقة" ، " فى الوجود"، "الحجج القاضية" ، "الخطبة الكبرى". وقد تبقت لنا من كل ما كتب ثلاث شذرات لا أكثر ولا أقل، ولكن اثنتين منها ذات أهمية عظيمة.

ونتحدث أولا عن إحداهما التى يبدو أنها أتت من كتاب آخر له بعنوان " فى الآلهة " أو " عن الآلهة ". وهى تقول: " فيما يخص الآلهة، فإنى غير قادر على قول

شئ، لا أنهم موجودون ولا أنهم غير موجودين: فعوامل كثيرة تحول دون هذه المعرفة، منها غموض الموضوع، ومنها كذلك قصر الحياة الإنسانية ".

والسؤال الأول الذى يُطرح هنا هو: هل موضوع الشك هو وجود الآلهة أم الاعتقاد بوجودهم؟ أى هل يريد بروتاجوراس تقويض الاعتقاد فى وجود الآلهة أم هو يتحدث فقط عن معرفة وجودهم؟

وللإجابة على هذا السؤال يجب الرجوع الى جو النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد فى أثينا، حيث كانت تهمة عدم إحترام آلهة المدينة أو عدم الاعتراف بالآلهة عموما توجه أحيانا كثيرة نسبيا الى المفكرين، وقد تعرض لها أنكساجوراس، ويقال إن بروتاجوراس قد تعرض لها هو الآخر وأنه هرب من أثينا تجنبا للمحاكمة. ولكن المدقق فى العبارة المنسوبة الى بروتاجوراس يجد انها لا تمس الاعتقاد فى شئ، بل موضوعها هو معرفة الآلهة وعلى الأدق معرفة وجود الآلهة. ولعل بروتاجوراس كان يقصد هنا هذه المعرفة اليقينية التى طرح بارمنيدس مثالا عليها فى قصيدته "فى الطبيعة"، حيث تحدث عن "طريق الحقيقة" المصحوب باليقين.

ويجب أن نلاحظ أن مشكلة " الوجود " هنا تلتصق كل الالتصاق بمشكلة المعرفة، حتى إنه من الصعب أن نقرر إن كان بروتاجوراس يتحدث عن " معرفة الآلهة " أم عن وجودهم. فيمكن أن يقال إنه يشكك فى وجود الآلهة، ويمكن أيضا أن يقال إنه يشكك فى إمكان معرفتهم. والأغلب أنه كان يقصد التفسير الثانى الذى يحتوى على أية حال ضمنا على مسألة الوجود، بحيث أن النص البروتاجورى يخص فى المحل الأول المعرفة.

ولنلاحظ جيدا أن بروتاجوراس يشكك ليس فقط فى يقين المعرفة التى قد يكون موضوعها الآلهة، فالبحث فى اليقين يفترض إمكان المعرفة، وإنما موضع الشك عند بروتاجوراس هو هذا الامكان نفسه، أى أن شكه شك جذرى. وهو يسوق عاملين يجعلانه يتخذ هذا الموقف. الأول منهما: " غموض الموضوع ". ماذا يقصد بهذا؟

أشار البعض الى أن الكلمة اليونانية التى استخدمها بروتاجوراس تعنى جزئيا: " ما هو مضاد للمدرك بالحس "، فيكون المعنى أنه ليس لنا من سبيل إلى معرفة الآلهة كما ندرك الشمس والأصوات، بحيث أن موضوعات الحس التى لا يتم إدراكها فى وضوح تسمى أشياء " غامضة ". على أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون لا المعنى الأول ولا المعنى الوحيد. فلعله يقصد أن الآراء كثيرة فى الموضوع وأنها متعارضة، ولعله يقصد أن الموضوع ذاته ذو جوانب متعددة وأن وجهات النظر المختلفة لا تؤدى الى نتائج متشابهة. وايا ما كان المعنى فإنه من المؤكد أن بروتاجوراس يشترط هكذا لإمكان المعرفة أن يكون إدراك موضوعها إدراكا واضحا، وهذا هو الذى يهمنا فى النهاية، بحيث أن الأفضل فى الحالة المغايرة لهذا، أى اذا كان الموضوع غير واضح، فانه من الأفضل رفع الحكم بدلا من إتخاذ موقف.

وهذا يسمح لنا بتعديل بعض ما قلناه من قبل: فلعل الأدق أن يقال إن بروتاجوراس يعلن " اللاأدرية " وليس " الشك "، وإن كانت هناك بالطبع صلة قوية بين المفهومين، ولعل الثانى أعم وأكثر إطلاقا من الأول.

العامل الثانى الذى يبرزه بروتاجوراس تبريرا " للاأدريته " هو " قصر الحياة الانسانية". ولعل تأثير هذا الجزء من الجملة على مستمعى بروتاجوراس كان كبيرا، فهو درس كبير فى التواضع ودعوة الى التأنى. ولكن هناك معانى أخرى وراء هذه العبارة. فهى تترجم واقعة أن كل الأمور عند السفسطائيين كانت تؤخذ من وجهة نظر الإنسان، وهى تؤكد كذلك على " نسبية " الجهد الإنسانى الذى لا يسهل عليه، وإن طال البحث، أن يصل الى اليقين، أى أن " يعرف " معرفة حقيقية. إذن، وهذا هو ما يهمنا هنا، فإن بروتاجوراس يؤكد على حدود المعرفة الانسانية، خاصة بإزاء الموضوعات الغامضة، ومنها موضوع الآلهة، وهذا يضع مشكلة حدود المعرفة بعد مشكلة إمكان المعرفة. وقد لاحظنا فى العبارات الأخيرة كيف أن مشكلة اليقين ترتبط إرتباطا وثيقا بمشكلة الحدود، لإن الحد الذى تقف عنده المعرفة هو الحد الذى لا سبيل الى اليقين معه، على فرض أن معرفته ممكنة.

ونأتى الآن الى الشذرة الثانية الباقية وهى أهم بكثير من السابقة، وهى تقول:

"الإنسان مقياس كل شئ، مقياس وجود الأشياء الموجودة ومقياس لا وجود الأشياء غير الموجودة ". ما معنى هذه العبارة الهامة الغامضة فى نفس الوقت؟ ولنبدأ بأول كلمة فيها: " الإنسان "، ماذا يعنى بروتاجوراس بالانسان؟ هل هو الفرد أ أو ب... أم الإنسان كنوع؟ باختصار فان هناك تفسيرين ممكنين: التفسير الفردى والتفسير النوعى، ولكل منهما نتائج مختلفة وفهم مختلف لمقاصد السفسطائى الكبير.

وقبل البدء بعرض التفسيرين نشير الى التماثل فى تركيب العبارة هنا وفى الشذرة السابقة، ففى كلتا الحالتين هناك هذا التوازن بين جزئين للجملة، وفيهما نلمح روح " المغالبة " وكأن الخصم كان أمام المؤلف فى الحالتين، فهو الذى يفكر فيه. ونذكر هنا أن بروتاجوراس كان يعلم تلامذته كيف يأخذون المع والضد بخصوص نفس القضية، فلكل موضوع فى رأيه جانبان ويمكن الدفاع عن كل منهما. ونشير ثانيا الى أنه من الخطأ الظن أن موضوع بروتاجوراس الأول فى هذا النص هو الأخلاق، بل الموضوع هو المعرفة كما سيتبين لنا بالتفصيل فيما يلى.

فنبدأ إذن بعرض التفسير " النوعى " للنص، وبحسبه فإن " الانسان" المقصود إنما هو الإنسان كنوع، لأن بروتاجوراس يعارض " الانسان " بكل الوجود، مما يدل فى نظر أصحاب هذا التفسير على أن هذا الانسان لا يمكن أن يكون الفرد بل هو النوع، فيكون المعنى هو أن الانسان، أى الطبيعة البشرية، هو مقياس وجود الأشياء. فيكون بروتاجوراس هو الذى أحدث هذه الثورة فى الفكر اليونانى التى نقلت مركز الثقل من الأشياء الى الانسان، على حين أن الطبيعيين السابقين كانوا يعتقدون فى إستقلال الطبيعة، أى فى " الطبيعة ذاتها " أى القائمة بذاتها، والتى كانوا يحاولون إستكشافها. أما بروتاجوراس فقطع هذا الوضوح المزعوم وأدخل الانسان فى قلب الصورة الكونية ليجعله العنصر الأساسى. ولكن الذين نقدوا هذا التفسير أشاروا الى أنه يريد أن يجعل من بروتاجوراس سلفا لفلسفة " كانت "، وهى التى جعلت الطبيعة الانسانية، أو العقل الإنسانى، المدار الذى تدور حوله كل الظواهر، وفى هذا خلط زمنى واضح.

والذى يجعلنا نميل الى التفسير الثانى، أى الفردى، هو أنه تفسير أفلاطون الذى

عاش فى عصر بروتاجوراس، والذى كان يمكنه أن يقرأ كل كتابه، فيعرف بهذا قصده، والذى كان فيما يبدو حريصا، حين عرض للنص الحالى فى إحدى محاوراته، على التعبير بأمانة ودقة عن آراء السفسطائى الذى كان هو يعارضه.

وهناك إحتمالات فى تفسير النص على هذا النحو أو ذاك تبعا لفهم أداة الربط اليونانية ὅς، التى تعنى " أن " والتى تعنى أيضا " كيف "، وحسب إختيار هذا المعنى أو ذاك يكون معنى الجملة إما أن الفرد هو معيار كون الأشياء موجودة، اذن هو معيار الوجود، وإما معيار كيف هى موجودة، اذن هو معيار الشكل (أو الكيفية) الذى توجد عليه الأشياء. وقد يعترض على الفهم الأخير بأنه سيكون صعبا قبوله فى صدد الجزء الثانى من الجملة الذى يقول إن الإنسان معيار اللا وجود فى حالة الأشياء غير الموجودة، فما الدافع للبحث عن الكيفية التى لا توجد عليها الأشياء؟ رغم هذا فانه يبدو لنا أن المعنى الثانى قائم، ولكنه مرتبط بالمعنى الأول كذلك، ولعل قصد بروتاجوراس كان أن يبقى على المعنيين معا، غير مستخدم فى نفس الوقت إلا لكلمة واحدة هى أداة الربط المذكورة (وهنا سيكون معنى الجزء الثانى من الجملة أن الفرد هو معيار الاعتبارات التى تجعل شيئا غير موجود والنحو الذى هو عليه غير موجود).

جورجياس

هذا هو السفسطائى الثانى الذى يأتى بعد بروتاجوراس فى الأهمية. وقد ولد فى بداية القرن الخامس ق.م، أى حوالى عام ٤٩٠، وقد عمر طويلا حتى نيف عمره على المائة عام. وهو من مدينة فى جزيرة صقلية، ويقال إنه تتلمذ على أنبادوقليس الذى كان من صقلية أيضا. وقد إشتهر جورجياس بالخطابة، ويقال إن مدينته أرسلته سفيرا لها الى أثينا ليطلب مناصرتها لأهله ضد مدينة مخاصمة، فنجح نجاحا كبيرا وسحر ألباب الأثينيين، ويبدو أنه أقام فى أثينا مدة بعد ذلك. وتنسب اليه عدة خطب لم يبق منها إلا شذرات، كما نسب اليه كتاب "فى الطبيعة" أو "فى اللا وجود أو فى الطبيعة"، وهذه هى النصوص الباقية من هذا الكتاب[١]:

(١) بترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه " فجر الفلسفة اليونانية "

١) **لا يوجد شئ**

اذا وجد شئ فيجب أن يكون إما موجودا، أو لا موجودا، أو موجودا ولا موجودا معا.

(أ) ولا يمكن أن يكون لا موجودا، لأن اللا وجود غير موجود. اذ لو وجد اللا موجود لكان فى نفس الوقت موجودا أو لا موجودا. وهذا مستحيل.

(ب) ولا يمكن أن يكون موجودا، لأن الوجود غير موجود، اذ لو كان موجودا فيجب إما أن يكون أزليا أو مخلوقا، أو هما معا:

١) ولا يمكن أن يكون أزليا، اذ لو كان كذلك فلا أول (أو: بداية) له، وما لا أول له فغير محدود. وما لا حد له فليس له مكان، اذ لو كان له مكان لوجب أن يحوى فى شئ آخر، فلا يصبح بذلك غير محدود، لأن الذى يحوى أكبر مما يُحوى، ولا شئ أكبر من اللا محدود. ولا يمكن أن يحوى نفسه، وإلا كان المحوى والحاوى شيئا واحدا، ويصبح الموجود شيئين، أى المكان والجرم، وهذا باطل. فاذا كان الموجود أزليا كان لا محدودا، واذا كان لا محدودا فلا مكان له، واذا لم يكن له مكان، فهو غير موجود.

٢) كذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقا، اذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شئ، إما من موجود أو من لا موجود، وكلا الأمرين مستحيل.

٣) كذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزليا ومخلوقا فى وقت واحد، لأن الأزلى والمخلوق متضادان، فلا يوجد الموجود.

٤) ولا يمكن أن يكون الموجود واحدا، وإلا كان له حجم وأمكن قسمته الى ما لا نهاية له، وعلى أقل تقدير كان له ثلاثة أبعاد هى الطول والعرض والعمق.

٥) ولا يمكن أن يكون كثيرا، لإن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الوحدات، وحيث كان الواحد غير موجود، فكذلك الكثير.

(ج) ومن المستحيل أن يكون الشئ مزيجا من الوجود واللاوجود.
ولما كان الوجود غير موجود. فلا شئ موجود.

٢) اذا وجد شئ فلا يمكن إدراكه:

اذا لم تكن المعانى العقلية حقائق، فلا يمكن أن تعقل الحقيقة: ذلك أنه إذا كان الشئ المدرك أبيضا، فالبياض هو موضوع الفكر. وإذا كان الشئ المدرك غير موجود فاللاوجود موضوع الفكر. وهذا يساوى قولنا " ان الوجود أو الحقيقة ليس موضوع الفكر، ولا يمكن أن يدرك ". وكثير من الأشياء التى تكون موضوع الفكر ليست حقيقية، فنحن قد نتصور عربة تجرى على الماء أو رجلا له أجنحة. كذلك مادامت المبصرات هى موضوع البصر، والمسموعات موضوع السمع، ومادمنا نسلم بأن المبصرات حقيقية دون أن نسمعها، والعكس بالعكس، فعلينا أن نسلم بأن المدركات حقيقية دون أن نبصرها أو نسمعها. ولكن هذا يعنى الاعتقاد فى أشياء كالعربة التى تجرى على ماء البحر.

بناء على ذلك ليست الحقيقة موضوع الفكر، ولا يمكن للفكر أن يدركها. فالعقل الخالص، فى مقابل إدراك الحواس، أو حتى باعتباره معيارا صادقا كالادراك الحسى، أسطورة.

٣) إذا أمكن إدراك شئ فلا يمكن نقله الى الغير:

الأشياء الموجودة هى المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع، ولا تبادل بينهما، فلا يمكن لهذه الاحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر. ثم إن الكلام هو طريق الإتصال بين الناس، وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أى المحسوسات، فنحن ننقل الكلام فقط، لا الأشياء الموجودة. وكما أن المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوى الأشياء الموجودة، مادام مختلفا عنها. يضاف الى ذلك أن الكلام يتركب من المدركات التى نتلقاها من خارج أى من المحسوسات، لذلك ليس الكلام هو الذى يخبر عن المحسوسات بل المحسوسات هى التى تخلق

الكلام. لا يمكن أبدا أن يمثل الكلام المحسوسات تماما، مادام الكلام مختلفا عنها، وكأن كل محسوس مدركا بعضو الحس الملائم له، والكلام بعضو آخر.

وبناء على ذلك مادامت موضوعات الابصار لا يمكن أن تعرض على أى عضو سوى البصر، ومادامت أعضاء الحس لا تتبادل إدراكها، فكذلك الكلام لا يمكن أن يخبر شيئا عن المحسوسات.

من أجل ذلك اذا وجد شئ وكان مدركا، فلا يمكن الإخبار عنه .

إنتهت نصوص جورجياس

ويمكن تلخيص القضايا الثلاث على النحو التالى:

١) **القضية الأولى:**

الوجود إما أن يكون اللا وجود أو الوجود أو كليهما:

(أ) وهو ليس اللا وجود لأن هذا محال.

(ب) ولا الوجود: فإما أنه خالد، وهنا سيكون لا بداية له، أى لا متناهيا فى الزمان وغير محدود فى المكان، ولكن اللا محدود لا مكان له، وما لا مكان له ليس موجودا، إذن فهو غير موجود.

وإما أنه حادث ومخلوق، وهنا إما سيكون قد ظهر عن الوجود أو عن اللا وجود، وكلا الفرضين مستحيل كما يظهر مما سبق أن قلناه.

(ج) وهو ليس الوجود واللا وجود معا، حيث أن هذا محال.
وهكذا لا يكون هناك وجود.

٢) القضية الثانية:

وأساسها انه يجب أن يكون هناك تطابق بين الفكر والوجود ، ولكن الواقع أنه ليس هناك تطابق بين الفكر والوجود بدليل وجود تصورات فى الفكر حول كائنات خرافية (مثلا: " جبل من ذهب " أو " تنين بألف رأس "). إذن فالفكر يدرك اللا وجود ، إذن فهو لا يدرك الوجود.

٣) القضية الثالثة:

وسيلة نقل الفكر هى الألفاظ، ولهذا فان المعرفة ستضطر الى البقاء فى إطار الألفاظ، هذا بينما أن الألفاظ ليست هى الأشياء، فما سينقل ليس هو معرفة الوجود بل مجرد الفاظ أى مجرد أصوات، وهى ليست الوجود.

وقد تساءل المؤرخون حول جدية جورجياس فى هذه النظرية. وعندنا انه جاد وغير جاد معا: فهو غير جاد لأنه كان يعلم، ولا شك، أن براهينه غير صحيحة، وأن فيها لعبا على الألفاظ، ولكنه كان جادا فيما يبدو لنا حينما أراد أن يبين أن المسائل التى شغلت الفلاسفة الطبيعيين لن تؤدى إلا الى طريق مسدود ، فيمكن فيها أن نقول الرأى ونقيضه، وأن الأهم من ذلك هو الإتجاه نحو الأمور الإنسانية، وهذا هو ما فعله السفسطائيون كما أشرنا. وهكذا فان هذه النظرية ليست فى الواقع إلا عينة أو نموذجا للبلاغة وللقدرة السفسطائية على البرهنة على أى شئ وعلى إقامة الحجة على الشئ ونقيضه معا.

أنطيفون

بعد جورجياس يأتي بروديقوس وهبياس من حيث الأهمية، ولكن التاريخ لم يحفظ لنا من نصوصهما الشئ المهم، وعلى العكس من ذلك كان حظ أحد السفسطائيين الصغار، واسمه أنطيفون (وكان السفسطائي الوحيد الذى أنجبته مدينة أثينا نفسها). فقد عثر فى منطقة الفيوم، فى مصر، على أوراق بردية فيها شذرة من كتاب له " فى الحقيقة "، وهى كما يلى (١):

" العدالة هى عدم إعتداء المواطن على شرائع المدينة التى يعيش فيها . فاذا كان الأمر كذلك فأفضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة فى حضرة الناس، وأن يخضع لأوامر الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد. ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة، وقوانين الطبيعة لا غنى عنها [وموروثة]، لأن الشرائع تفرض بالرضا [أى باتفاق الناس] لا بالنحو الطبيعى، والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس .

فاذا إعتدى إنسان على شرائع المدينة، ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع، نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا إنكشف أمره فانه يقع تحت طائلتهما، وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية، لإنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس. ذلك أن الضرر الذى يصيبه لا يرجع الى آراء الناس بل الى حقيقة الحال.

والعلة فى هذه المسألة أن معظم أفعال العدل الموافقة للشرائع تناقض الطبيعة. فقد فرضت الشرائع على العيون ما يجب أن تراه وما لا يجب، وعلى الآذان ما يجب أن تسمعه وما لا يجب، وعلى الألسنة ما يجب أن تنطق به وما لا يجب، وعلى الأيدى ما يجب أن تعمله وما لا يجب، وعلى الأرجل أين يجب أن تذهب وأين لا يجب [وعلى العقل ما يجب أن يطلبه وما لا يجب]. ولكن نواهى الشرائع ليست أوفق للطبيعة وأقرب إليها من الأوامر التى تحث الناس عليها [والدليل على ذلك أن] الحياة والموت طبيعيان، وتكتسب الحياة من الأمور النافعة للناس، ويجلب

(١) من ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، فى كتابه " فجر الفلسفة اليونانية ".

لموت من الأمور الضارة، ولكن الأمور النافعة بالطبيعة فى نظر الشرائع قيود على لطبيعة، والأمور النافعة بالطبيعة حرة. فالأشياء التى تؤلم لا تفيد الطبيعة عند لنظر الصائب أكثر من الأشياء التى تجلب اللذة، وكذلك التى تؤدى الى الفرح ليست أكثر نفعا من التى تفضى الى الحزن. ذلك أن الأشياء المفيدة حقا لا يجب أن تجلب الضرر بل النفع.

خذ مثلا أولئك الذين وقع بهم ضرر فيكتفون بدفع الأذى عن أنفسهم ولا يعتدون أبدا، أو أولئك الذين يحسنون معاملة آبائهم حتى لو أساء الآباء معاملتهم، أولئك الذين يصدقون أيمان غيرهم ولكنهم لا يحلفون.

إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم، أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل، فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين، مادامت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه، سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين. وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر، فلا يختص أحدنا بأى مزية من هذه القوى الطبيعية إغريقيا كان أم بربريا، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم، ولكننا نتناول الطعام باليد ".

وقد أثبتنا هذا النص لانه يوضح موقف الحركة السفسطائية من مشكلة سياسية شغلت بال أهل العصر: ما هو الجدير بالإتباع: القانون أم الطبيعة؟ وبعبارة أخرى: حكم المجموع أم رغبة الفرد وقدرته؟ ذلك أن المقصود بالطبيعة هنا إنما هو" القوة الفردية ". وكان هناك رأى يقول بوجوب إتباع القانون (وهو رأى سيؤيده سقراط)، أما السفسطائيون فيبدو أنهم مالوا الى إعتبار أن القانون الوضعى إنما هو من وضع الضعفاء حتى يحموا أنفسهم من الأقوياء، ولكن ما مصلحة القوى فى الخضوع لقانون الضعفاء مادامت " الطبيعة "، أى القوة، قد هيأت له أسباب السيطرة؟ وما مصلحته فى العدل بينما هو يستطيع أن يصل الى ما يريد حتى بالظلم دون أن يقع عليه عقاب؟ وهكذا مال السفسطائيون فيما يبدو، ومعهم بعض الطموحين من أهل العصر، الى وضع القوة فوق القانون والفرد فوق المجتمع.

الفصل الثانى

سقراط

(٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م)

أولا: أسطورة سقراط عبر العصور:

فى محاورة الدفاع " لأفلاطون"، والتى تروى ما قاله سقراط (إن كنا سنصدق أفلاطون) أثناء محاكمته، نجده يرجع بالإتهامات التى وجهت إليه الى ما يقرب من ثلاثين سنة مضت، ربما مع ظهور مسرحية " السحب " لإرستوفانيز (عام ٤٢٣ ق.م). هذه المسرحية تصور سقراط من جهة قريبا من هيئة السفسطائى، ومن جهة أخرى تلميذا للمدرسة الطبيعية. وسقراط يظهر فى المسرحية محاولا النفاذ الى أسرار السماء وما تحت الأرض (كتلميذ للطبيعيين)، وقادرا على قلب الموقف الضعيف الى موقف قوى ومعلما الآخرين كيف يفعلون هذا. وأفلاطون ينكر هذه الصورة ويعتبرها كذبا، وهكذا فان إسطورة سقراط قد بدأت فى حياته ذاتها، وقبل محاكمته. ومع دفاع أفلاطون عن أستاذه بدأت أسطورة أخرى هى الأسطورة الأفلاطونية، وبحسبها إكتسى سقراط معالم الموحى إليه من الآلهة بأن يحض مواطنيه على الاهتمام بتحسين أرواحهم، فهو لا يهتم إلا بالحكمة الانسانية، ويعلم على طريقته وليس على طريقة السفسطائيين، أى بلا أجر، وعلى منهج جديد لا يقوم على التلقين بل على الوصول الذاتى الى معرفة النفس والى معرفة الحقيقة. وهذه هى كبرى معالم " الأسطورة " السقراطية عند أفلاطون. وتختلف عنها إختلافا بينا صورة سقراط عند إكسينوفون: فهو لا يهتم بسقراط الفيلسوف بل بسقراط الإنسان، الرجل الذى يمشى فى الأسواق ويحكى مع صانعى الأحذية ومع السياسيين وغيرهم: كيف كان يعيش وما هى آراؤه فى الأخلاق والسلوك. وسقراط عند إكسينوفون رجل تقى يعتقد فى الآلهة ويقوم بواجباته الدينية (على عكس ما زعمته عريضة الإتهام

أثناء محاكمته). وهو فى سلوكه معتدل يكره العنف، ويستخدم الإقناع وقادر على النفاذ الى شخصيات البشر وعلى الحكم عليهم حكما نافذا. وهكذا كان سقراط أعدل البشر، وأكثرهم إعتدالا وفضيلة، هو أفضلهم. وقريبة من هذه الصورة كانت صورة سقراط عند اتباعه " الكلبيين " الذين نقلوها الى خلفائهم الرواقيين، والتى شاركت أعظم المشاركة فى تكوين نموذج " الحكيم " الذى سيحتل مكانة رئيسية فى الأخلاق الرواقية. وقريبة منها أيضا كانت الصورة التى نقلها إلينا جامع الآراء (Doxograph)[٣]ديوجينيز اللايرسى "، والتى تمثل صورة سقراط فى العصر السكندرى. وهذه هى خصائص سقراط عند هذا المؤلف: صلابة الشخصية، الإعتدال فى المأكل والمشرب، عزة النفس، التواضع وغيرها.

ولكن أسطورة سقراط فى العالم القديم لم تكن فقط أسطورة " إيجابية "، بمعنى انها ترى فى سقراط نموذجا للحكمة، بل كانت أيضا عند بعض المؤلفين أسطورة سلبية، بمعنى انها عندهم كانت تبرز فيه المثالب. وقد تحدثنا عن " صورة " سقراط عند " أرستوفانيز "، وهناك صور سلبية أخرى نرى فيها سقراط جاهلا بلا تربية، مرابيا فاسقا، ومتزوجا من اثنتين. هذا التيار المعارض لسقراط نجده أيضا عند بعض الأبيقوريين وعند بعض الكتاب فى الحضارة المسيحية وحتى نيتشه الألمانى (توفى عام ١٩٠٠ م).

ولكن الأسطورة السائدة كانت هى الأسطورة الإيجابية، وقد تلخصت وأخذت شكلا نهائيا ومختصرا فى وصف " شيشرون " لفضل سقراط على الفكر اليونانى: "قبل سقراط كانت الفلسفة تعلم معرفة الأعداد ومبادئ الحركة ومصادر النشوء والفساد لكل الكائنات، وكانت تعنى بالبحث فى العظم وفى الأبعاد وفى دورات النجوم وأخيرا فى الأشياء السماوية. فكان سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء، وأدخلها ليس فى المدن فقط بل فى المنازل، وأجبرها أن تنظم الحياة الإنسانية والعادات وألوان الخير والشر ".

أما فى الحضارة المسيحية فقد رأى بعض " آباء الكنيسة " فى سقراط سلفا لهم، إعتبروه " شهيدا قبل الأوان ". وفى عصر " النهضة " وعصر " الإصلاح " فى

اريخ الحضارة الغربية يصبح سقراط " قديسا " الى جانب " القديس " أفلاطون عند إرازموس " الكاتب الهولندى الشهير واحد كبار الرؤوس فى ذلك الوقت.

بل ان اسم سقراط أصبح يقرن منذ أوائل فترات حياة هذه الحضارة الغربية (أى نذ عصر النهضة) باسم المسيح. والطريف أن أصحاب العقل، ومن تصدوا لانتقاد لكنيسة الكاثوليكية من مثل مجموعة " الأنسيكلوبيديين " (الموسوعيين)، رأوا فى مقراط أول ضحية للفلسفة فى صراعها مع " الخرافات "، وفى نفس الوقت رأى فيه لبعض الآخر " نفسا مسيحية بالطبيعة ". و" تمسيح " سقراط هذا هو الذى كان وراء مجوم " نيتشه " عليه: فحينما أدار سقراط ظهره للعالم المحسوس فانه وصل الى عتاب الثنائية المسيحية بين الروح والجسد. وهناك سبب آخر لهجوم " نيتشه " عليه: ذلك أن فى سقراط يتجسد إتجاه واحد من إتجاهى " الروح " اليونانية: ذلك هو الإتجاه " الأبوللونى "، مبدأ الحياة الواعية، فهو الحكيم الذى يدرى كيف يقهر لغريزة بالحكمة، ومعه تنفصل وحدة العنصرين " الأبوللونى " و " الديونيسى " الذى كان إتحادهما ، فى رأى ذلك المفكر الألمانى، سبب خصوبة الحضارة اليونانية حتى عصره، وخاصة فى ميدان المسرح. وهكذا إنتهى " الإنسجام " وإختفى التوتر المخصب بين الأضداد ، ومعه يبدأ إنهيار الحضارة اليونانية. بل إن بعض المؤلفين ذهب الى أن عقليته وعقلية أفلاطون ليستا باليونانيتين، بسبب الإتجاهات شبه التصوفية فيهما.

هكذا تتعاقب " الأساطير " السقراطية . وهى أساطير لأن كلا منها يدعى تمثيل الحقيقة، ولكنها فى الحق نتاج لموقف مع سقراط فيستمثله (أى يتخذ منه مثالا ونموذجا) أو ضده فيهاجمه بعنف. ولكن هذه الأساطير نفسها هى التى بنت شهرة سقراط أو أكدتها وجعلتها تستمر وتحيا ، وهى على أى حال التى ضمنت له هذا التأثير الكبير فى الحضارة اليونانية وفى الفكر المسيحى والغربى.

فان كانت هذه كلها " أساطير "، فما هى حقيقة سقراط؟ بتعبير أدق: كيف لنا اذن أن نعرف سقراط؟ وفى هذا السؤال يقبع " لغز " سقراط.

ثانيا: لغز سقراط

ألقبيادس فى محاورة " المأدبة " لأفلاطون يقول: " إعلموا جيدا أن لا أحد منكم يعرف سقراط " (المأدبة ٢١٦ ج ـ د). ويبدأ هو نفسه فى " كشف الستار " عن سقراط الحقيقى، الحقيقى فى نظره بالطبع. ذلك أن هناك كما رأينا العديد من الصور لسقراط، فأيها هى الأقرب لسقراط " الحقيقى ": أى" التاريخى "؟ فيمكن اذن أن نفرق من الآن بين سقراط " التاريخى " وسقراط الذى أثر على تاريخ الفكر اليونانى ثم الغربى، وهو السقراط الذى نراه عند أفلاطون وعند اكسينوفون على وجه الخصوص. والذى نبحث عنه الآن هو سقراط التاريخى المستقل عن كل المؤرخين له منذ أفلاطون حتى الآن. والمصدر الأكبر للصعوبة هو أنه لم يكتب شيئا، فلا سبيل أمامنا لمعرفة فكره إلا عن طريق كتابات الآخرين. ولكن هؤلاء الآخرين لا يتفقون فيما بينهم: فعلى حين أن الشاعر الكوميدى " أرستوفانيز " يهاجمه، نجد أن أفلاطون وإكسينوفون يدافعان عنه، بل حتى أفلاطون نجده يقول على لسان سقراط أشياء مختلفة بل وأحيانا ما تكون متعارضة، مثلا بخصوص الخلود فى " الدفاع " ثم فى " فيدون " (فهو ينسب الى سقراط فى " فيدون " القول بخلود النفس، بينما يظهره فى " الدفاع " غير متأكد من أمره، والفرق الزمنى بين اللحظتين لا يزيد عن بضعة أسابيع).

إذن على من نعتمد؟ هناك، منطقيا، إمكانيتان: إما الإعتماد على مصدر واحد ورفض الآخرين، وإما الإعتماد على أكثر من مصدر (أى إما عليها كلها أو على بعضها وليس كلها). ولكن لكل إمكانية صعوباتها: فالأولى تتضمن منذ البدء تحصيل حاصل: فهى تفترض معرفة سقراط الحقيقى وعلى أساس هذه المعرفة يختار مصدر واحد على أنه هو المطابق لها أو الأقرب اليها، هذا على حين أن الهدف هو الوصول الى سقراط الحقيقى (أى التاريخى). وهى تتضمن، من جهة أخرى، إن كانت ستكون نتيجة يتوصل إليها بعد بحث، إختيارا ذاتيا من جانب المؤرخ: فماذا سيكون معيار رفض المصادر الأخرى وإختيار واحد فقط اللهم إلا التصور الشخصى للمؤرخ "لما يجب أن يكون عليه سقراط"؟ أما الإمكانية الأخرى فانها قد تؤدى الى

صورة متناقضة عن سقراط يختلط فيها الصحيح بالمنحول.

ولكن فلننظر فى الإمكانية الأولى، أى الاعتماد على مصدر واحد، وهو سيكون إما أرستوفانيز أو أفلاطون أو إكسينوفون أو أرسطو، لنرى ميزات شهادة كل منهم ومثالبها، مع إجراء بعض المقارنات فيما بينهم فى أثناء ذلك.

أرستوفانيز:

ألف هذا الشاعر الكوميدى المشهور مسرحية " السحب " حوالى عام ٤٢٣ ق.م، وفيها تظهر شخصية معروفة واضحة المعالم هى شخصية " سقراط ". اذن كان سقراط مشهورا منذ هذا الوقت على الأقل. فمن هو فى هذه المسرحية؟ هو استاذ معلم، وله مدرسة هى " المَفْكَر" (١)، وتلاميذه يدرسون تحت توجيهه ويعيشون معا عيشة مشتركة. ولكى يدخل الطالب " مفكر " سقراط فانه يجب أن يدفع إشتراكا. والحياه فى المدرسة حياة زهد: فوجوه التلاميذ شاحبة، وكأن لا أجساد لهم بل هم أرواح وحسب، بل كأنهم موتى، وهم الى هذا قذارى، يلبسون أسمالا بالية وحفاة الأقدام. ويدرس التلاميذ فى المدرسة الهندسة والطبيعة والفلك والأرصاد والجغرافيا وجوف الأرض والكائنات الحية. والهواء عند سقراط فى هذه المسرحية هو مبدأ الأشياء، وهو كذلك مبدأ النفس. وسقراط يظهر هنا غير مؤمن بآلهة المدينة، وعقابه، فى النهاية، أن يحرق " مفكره" وأن يعدم تلاميذه. ولكن سقراط فى هذه المسرحية ليس فيلسوفا طبيعيا فقط، بل هو كذلك معلم للخطابة واللغة، و" العبارة"، أو "الكلمة"، أحد آلهته، وهو بهذا الاعتبار يعلم تلامذته طريقة لإختراع الأفكار، وهو قادر أيضا على تعليمهم كيف ينصرون أية قضية مهما كانت، بل والقضية المضادة لها. وهو يعارض القانون، الذى هو تعارف إختيارى بل تعسفى، بالطبيعة وبالقانون الطبيعى. وأخيرا فانه يعلم النحو وقرض الشعر. كانت هذه أهم معالم صورة سقراط فى مسرحية " السحب ".

(١) ابتدعنا هذه الكلمة العربية، على وزن مفعل، فى مقابل ابتداع أرستوفانيز للكلمة اليونانية المقابلة، والتى قصد منها السخرية من مقر نشاط هذا المعلم وتلاميذه الذين يشتغلون " بالأفكار".

إعتبارات مع أرستوفانيز وتحبذ الإعتماد على شهادته:

١) أنه عرف سقراط منذ وقت مبكر جدا، على حين أن معرفة اكسينوفون له معرفة عابرة، ولم يعرفه أرسطو شخصيا على الاطلاق.

٢) أن وصفه يتفق فى بعض جوانبه، مثلا الجانب الطبيعى، مع أفلاطون فى " فيدون " حينما يتحدث عن تجاربه، أى تجارب سقراط، مع فلسفة الطبيعيين.

٣) أخيرا، انه رغم أن هدف أرستوفانيز هدف فكاهى للسخرية من سقراط ولإضحاك الجمهور، إلا أنه لابد أن يكون وراء هذا التصوير المغالى قدر أدنى من الحقيقة حتى يستطيع الجمهور التعرف على الشخصية، ويأتى ضحكه على الدقة من الفرق بين الحقيقة والمغالاة.

إعتبارات ضد أرستوفانيز ولا تحبذ الأخذ بشهادته:

١) ولكن الهدف الفكاهى والمغالاة يمكن أن يصل بالصورة المقدمة الى حد التشويه والى حد تحميل سقراط غير الحقيقة. فلا يمكن اذن الثقة بهذا الشاعر.

٢) أرستوفانيز يضع فى دور سقراط شخصين فى الواقع وليس شخصا واحدا: الفيلسوف الطبيعى والسفسطائى، وهما شخصيتان مختلفتان جد الإختلاف إحداهما عن الأخرى.

٣) كذلك، وحتى إن قبلنا أن وراء شخصية سقراط فى المسرحية ملامح سقراطية أصيلة، فانها لا تمثل لنا كل سقراط ولا، على الأخص، سقراط السنى الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد وهو الذى أثار على نفسه الدنيا وأقعدها، والذى عرفه أفلاطون وإكسينوفون.

٤) أخيرا، فإن سقراط فى " الدفاع " (١٩ ب) لأفلاطون يتهم أرستوفانيز إتهاما صريحا بأنه كان الأصل القديم للإتهامات التى توجه إليه فى محاكمته، ولما كان هو يرفض هذه الإتهامات فانه يكذب هكذا ضمنا صورته فى مسرحية أرستوفانيز.

أفلاطون:

إعتبارات معه:

١) أنه عرف سقراط وثيقة (أنظر " الدفاع "، ٣٤ أ، " فيدون "، ٥٩ ب)، لمدة تدور حوالى ثمانى سنوات، وهى سنوات سقراط الأخيرة.

٢) أنه كان باستطاعته أن يعرف سقراط فى حاضره وفى ماضيه على السواء عن طريق أقربائه، ومنهم " كريتياس " مثلا وهو إبن عم إمه أو " خارميدس " خاله، الذى يبدو انه يعرف سقراط منذ عام ٤٣١ على الأقل: اذن فمصادر أفلاطون متعددة وثيقة الى جانب إتصاله الشخصى بسقراط.

٣) أفلاطون يبين بوضوح فى محاورتين على الأقل (" الدفاع " و " أقريطون ") أن غرضه هو التأريخ لمحاكمة سقراط.

٤) أخيرا فإنه فيلسوف وقادر على فهم فلسفة سقراط فهما عميقا، وبالتالى فإن شهادته أهم من الناحية الفلسفية من شهادة إكسينوفون مثلا.

إعتبارات ضده:

١) كونه فيلسوفا إعتبار قد يكون معه وقد يكون ضده. ذلك لأنه لابد قد فسر فلسفة سقراط تفسيرا شخصيا، أى متأثرا بمواقفه هو وإهتماماته هو بحيث أن "سقراطه " خرج مختلفا عن سقراط المدرسة الكلبية (اتباع "أنتيسثينيز")التى أثرت كتاباتها فيما يبدو على كتاب إكسينوفون"

المذكرات ".

٢) أن هدفه في المحاورات ليس هدفا دفاعيا ولا حتى تاريخيا وحسب، بقدر ما هو هدف فلسفي أولا مما قد يجعله يضحي بالتاريخ. فأفلاطون فيلسوف وليس مؤرخا.

٣) أن سقراط يظهر في معظم محاورات أفلاطون، فمن الصعب معرفة نصيب كل منهما في فلسفة المحاورات، حتى أن بعض المؤرخين (بيرنت وتايلور) دافع بشدة عن رأى مؤداه أن نظرية المثل نفسها نظرية سقراطية.

٤) أن أفلاطون يتعارض أحيانا مع نفسه فيما ينسبه إلى سقراط، أو على الأدق فيما يضعه على لسان سقراط.

٥) كذلك فان شهادة أفلاطون تتعارض أحيانا مع شهادة الآخرين، وهذا يجعلنا نقف موقف التردد بل موقف الحذر من جميع الشهادات بما في ذلك شهادة أفلاطون نفسه.

٦) إذا كنا نستطيع أن نأخذ على " أرستوفانيز " انه كان متحاملا على سقراط، فاننا نستطيع أيضا أن نأخذ على أفلاطون انه مدافع عن سقراط، وأن نقف منهما معا موقفا متحفظا ولنفس السبب.

٧) ورغم معرفته الوثيقة بسقراط إلا أنه لم يكن شاهدا في أية محاورة من المحاورات التي وضع فيها سقراط، ماعدا " الدفاع "، وهذا يقلل شكليا من قوة شهادته كما جاءت في المحاورات لإنها ليست نتيجة معرفة مباشرة، اذا أخذنا المحاورات كوثيقة تاريخية.

٨) أخيرا فلعله لم يقتصر على أن فسر فلسفة سقراط تفسيرا خاصا، بل تعدى ذلك بأن " سيّس " سقراط، وجعله يدافع عن مواقف أفلاطون نفسه السياسية، وهو ابن الطبقة الأرستقراطية، على حين كان سقراط من الشعب.

إكسينوفون:

صورة سقراط عنده:

الكتاب الرئيسى الذى سنعتمد عليه هنا هو " المذكرات " (ولو أن له أيضا حول ذكرى سقراط " الدفاع" و " المأدبة "). وهذا هو تلخيص تلك " المذكرات "، وهى تقع فى أربعة كتب:

الكتاب الأول:

يعلن اكسينوفون أولا انه سيجمع فى هذا المؤلف ذكرياته عن استاذه بهدف أن يرى كم إستفاد اتباعه سواء من حياته كنموذج أو من تعاليمه. فى الفصل الأول من هذا الكتاب يبين أن تهمة عدم الاعتراف بآلهة المدينة تهمة باطلة وأن سقراط كان يتبع دين المدينة، وفى الثانى يدحض تهمة إفساد الشباب: فليس سقراط بمسؤول عن سلوك ألقبيادس أو كريتياس اللذين لم يتبعا تعاليم الشيخ، كذلك فان سقراط كان يوصى الشباب باتباع آبائهم.

فى الفصول ٣ ـ ٥ يتحدث عن تقوى سقراط وعن إعتداله وعن إيمانه بالعناية الالهية. وفى السادس يروى محاورة مع سقراط تبين نزاهته على خلاف تهالك السفسطائيين على الأمور المادية، ثم يعارض سقراط بهؤلاء مرة أخرى فى الفصل الأخير، حيث يتحدث عن إخلاص الأول وعن إنه لا يبطن غير ما يظهر.

الكتاب الثانى:

فصول هذا الكتاب تحتوى على التوالى على محاورة مع "أرستبس" وفيها "مجاز" هرقل بين الفضيلة والرذيلة، وهو مجاز شهير، ثم نصح سقراط لإبنه أن يحسن معاملة أمه ثم نصيحة لأخ يتصالح مع أخيه ثم ثلاثة أحاديث عن الصداقة وثلاثة أخرى عن نصائح عملية، ثم يعود الى الحديث عن الصداقة.

الكتاب الثالث:

يبدأ بأحاديث عن خدمة الدولة وعن السياسة وعن الحرب ثم يتحدث فى الفصل الخامس مع " بيريكليز " عن وسائل تقوية أثينا: وموجزه انه يجب تذكير الأثينيين بمآثر أجدادهم حتى يقلدوها، أو أن عليهم على الأقل أن يقلدوا نظام إسبرطة. وفى السادس يتحدث مع " جلوكون " وهو أخو أفلاطون، ليحوله عن الإشتغال بالسياسة قبل دراسة السياسة وحاجات الدولة. ويتبع هذا بأحاديث متنوعة عن الخير والجمال وتعريفات لبعض الفضائل، ثم بأخرى يوصى فيها بالحياة البسيطة.

الكتاب الرابع

فى الفصول الثلاثة الأولى حديث عن ضرورة الدرس ثم يتحدث عن العدل وعن الإعتدال، وفى الفصل السادس درس فى الجدل يعطيه سقراط لبعض تلاميذه، وفى السابع يوصى سقراط، بتعلم المفيد من العلوم، ثم يختم إكسينوفون مؤلفه بإجمال عن شخصية سقراط، ويقول فى آخر فقرة منه:

" من بين كل من عرف سقراط معرفة جيدة، هؤلاء الذين يتوقون الى الفضيلة لا يزالون حتى الآن [عام ٣٩٢] يأسفون عليه أشد الأسف لأنه هو الذى كان يعينهم على ممارستها أكثر من أى إنسان آخر. وفيما يخصنى فقد وصفته كما كان: تقيا كل التقوى فلا يفعل إلا ما رضيت عنه الآلهة، عادلا كل العدالة فلا يؤذى مخلوقا ويخدم مرافقيه أعظم الخدمات، معتدلا أعظم الاعتدال فما فضل يوما الممتع على *الحسن* [أخلاقيا]، ذكيا أعظم لذكاء يميز تمييزا لا يخطئ الخير من الشر بلا حاجة الى نصيحة، وتكفيه قدراته الشخصية للحكم على ما هو خير وما هو شر، قادرا على توضيح وعلى تحديد [تعريف] كل الأفكار التى تدخل فى هذا الميدان، وقادرا كذلك على وضع الآخرين موضع الإمتحان وعلى إقناعهم باخطائهم وعلى وضعهم على طريق الفضيلة والشرف. فهو يبدو لى بعد كل هذا محققا لكل شروط الرجل الخير السعيد. واذا كان هناك من يشك فى هذا [فى أن سقراط كان ذلك] فليقارن أخلاق الآخرين بالصورة التى رسمتها لسقراط وليحكم ".

إعتبارات معه وتحبذ الإعتماد على شهادته:

١) أنه مؤرخ محترف، وبالتالى فلعله كان يحاول أن يراعى الدقة، خاصة وانه يقول، كما رأينا فيما سبق، إنه رسم سقراط " كما كان ".

٢) أنه ليس فيلسوفا وبالتالى فليس هنا خطر التفسير الشخصى لفكر سقراط.

٣) أنه كتب " المذكرات " حوالى عام ٣٩٢ ق.م، إذن بعد العديد من " الكتابات السقراطية " التى كتبها إتباع سقراط دفاعا عنه وبعد عدد من الكتابات المعارضة لسقراط كذلك، فهناك إحتمال أن يكون قد استفاد من هذه المصادر كلها لينقل إلينا صورة دقيقة عن فكر سقراط وسلوكه.

٤) أنه يمكننا أن نقول إن سقراط إمتلك بالفعل " على الأقل " هذه الخصائص التى ينسبها إليه إكسينوفون، وهو ما لا يمنع من إضافة خصائص أخرى قد يكون هذا لم ينتبه إليها، وأثبتها الآخرون.

٥) أنه ليس من الضرورى، لكى تثق فى إكسينوفون، أن يكون على إتفاق مع أفلاطون، فليس هذا الأخير بالمعيار الأكيد، كذلك فان إتفاق الشهادات أمر مستحيل عمليا، ولو كان هناك تطابق بينها كلها لكان هذا هو ما يبعث على الشك، أى على الشك فى أن تكون كلها موضوعة من مصدر واحد، إذن فاختلاف شهادة إكسينوفون ليس دليلا ضدها بل معها.

٦) أنه لا يجب وضع شهادة إكسينوفون جانبا أو فى مكان أدنى من شهادة أفلاطون بدعوى إنها تؤكد على الجانب الدينى وعلى الجانب الأخلاقى فى سقراط: أفلم تكن " المذكرات " دفاعا عن سقراط؟ اذن فقد كان يجب أن ترد على الإتهام الذى كان يخص هذين الجانبين على التحديد. وبالتالى فليس من الدقيق القول بأن اكسينوفون " لم ينتبه " أو " لم يفهم " دقائق فلسفة سقراط فى الجانب النظرى منها على الأخص، فسبب إهماله لهذا

الجانب هو ببساطة انه لم يكن بحاجة الى عرضه ليفى بالغرض الذى كتب من أجله الكتاب.

٧) أخيرا فالبعض يزعم أن إكسينوفون ضيق الأفق أو " قليل الذكاء " وهذا أمر لا يتفق عليه الجميع، وإنما يبدو أن هذا الموقف موقف ذاتى سببه تأثير أفلاطون.

لكل هذه الأسباب، فازت شهادة " إكسينوفون " بتفضيل المؤرخين الغربيين خلال القرن الثامن عشر الميلادى وأغلب التاسع عشر. ولكن حملة نقدية ضدها أخذت فى الظهور، حتى غلبت على الميدان، وهذه إعتبارتها.

إعتبارات ضده:

١) أن سقراط عنده رجل عمل، ولا يبدو كيف يمكن أن يكون نفس هذا الشخص قادرا على جلب هذا التغيير النظرى الكبير الذى حول الفلسفة اليونانية، فلا يمكن إذن، على الاقل، الاكتفاء بإكسينوفون.

٢) كذلك، فانه إذا كان سقراط بالفعل كما يصفه إكسينوفون، فانه من الصعب علينا تصور أن تعجب به شخصيات قوية من مثل "كريتياس" وعلى الأخص " ألقبيادس "، وأن تلتصق به وأن تدافع عنه عقول فلسفية كبيرة مثل أفلاطون ومثل " أنتيسثينيز ".

٣) أنه نقل فيما يبدو كثيرا عن الآخرين، فمن الأفضل الرجوع الى هؤلاء، وخاصة إن كان بينهم أفلاطون (قارن "مأدبة " أفلاطون" بمأدبة " إكسينوفون).

٤) أنه لم يعرف سقراط إلا فترة قصيرة جدا من الزمن.

٥) ان "سقراطه " فى الحق هو سقراط مؤسس المدرسة الكلبية " أنتيسثينيز ".

٥) ان "سقراطه " فى الحق هو سقراط مؤسس المدرسة الكلبية " أنتيسثينيز ".

٦) وأن مواقف سقراط المعروضة فى الذكريات وآرائه لعلها آراء اكسينوفون نفسه، كما قد يظهر من مقارنة " المذكرات" بكتاب اكسينوفون الآخر " تربية قورش ".

٧) أن اكسينوفون ليس مؤرخا فى هذا الكتاب، بل هو فى الحق روائى قصاص.

٨) أن سقراط عنده ليس " بعض الحقيقة "، بل هو أقل من الحقيقة.

٩) أخيرا فانه لا يمكن أخذ قلة الذكاء وقلة التعمق وإنعدام الروح الفلسفية ضمانا للدقة التاريخية، بل إن العكس صحيح.

أرسطو:

حينما إستعرت نار الخلاف بين أنصار ومعارضى كل من أفلاطون وإكسينوفون، إتجه البعض، للخروج من الأزمة، الى تحكيم أرسطو فى الخلاف وإتخاذه معيارا لما يؤخذ من هذا وذاك، وسنرى صورة سقراط عند أرسطو عند الحديث عن المنهج السقراطى.

إعتبارات معه:

١) أنه عرف جيدا سائر الشهادات عن سقراط، وفى مقدمتها شهادة أفلاطون الذى قضى فى مدرسته الأكاديمية، تلميذا ومساعدا، قرابة عشرين عاما، ولا شك أنه قارن بين الشهادات وخرج بخلاصة تقرب من الموضوعية عن آراء سقراط.

٢) إذا كان يؤخذ على الثلاثة السابقين أنهم عاصروا سقراط وعرفوه معرفة شخصية، ومنهم من أزور عنه ومنهم من مال إليه، فان أرسطو ولد بعد إعدام

سقراط بخمسة عشر عاما، فتوفر له بهذا، عند نضوجه، البعد الزمنى الكافى لهدوء المشاعر والنظرة التاريخية.

٣) ثم ان أرسطو يهتم دائما بايراد آراء السابقين عليه، من الفلاسفة والشعراء، فى صدد المسائل التى يتناولها، ومنهم سقراط، ولهذا فان كتبه تعد من مصادر تاريخ الفلسفة اليونانية، وهذه النظرة الشمولية، التى نجدها عنده بشأن سوابق الآراء فى شتى المشكلات، كفيلة بأن تؤدى الى النظرة المحايدة كثيرا، أوقل المتزنة على الأقل.

إعتبارات ضده:

١) البعد الزمنى قد لا يكون فى صالح أرسطو، لأنه يعنى أن سقراط عنده إنما هو سقراط المحاورات الأفلاطونية فى المحل الأول، وهى المحاورات التى عرفها حينما كان تلميذا لأفلاطون فى الأكاديمية.

٢) أرسطو ليس مؤرخا للفلسفة بالمعنى الدقيق، وإنما كان يعرض للمذاهب السابقة من وجهة نظره هو (أى من حيث ما يهمه هو)، وكثيرا ما يكون ذلك باستخدام اصطلاحاته هو، مما يقلل من تاريخية عرضه لتلك المذاهب.

٣) يمكن التساؤل: عندما نجد لفظ " سقراط " عند أرسطو، فعمن يتحدث: عن سقراط التاريخى أم عن سقراط المحاورات الأفلاطونية؟ لقد حاول البعض التمييز بين الأول والثانى عندما قالوا إن الحديث عن الثانى يكون دائما، على قلم أرسطو، باستخدام أداة التعريف.

موقفنا نحن:

نرى من كل ما سبق أن الموقف يفضى بسهولة الى حالة عامة من الشك، ولكنه شك غير مريح إذا تذكرنا أننا نعرف مؤكدا أن سقراط شخصية تاريخية، وأنه مات فى عام ٣٩٩ قبل الميلاد تنفيذا لحكم الإعدام الصادر عليه من محكمة الدولة الأثينية، واذا تذكرنا كثرة المصادر التى تحدثنا عنه. ومصدر هذا الشك هو الإتجاه

عاما (O. Gigon) الى أن يشكك حتى فى نص الإتهام، وهو أحد الأشياء القليلة التى كانت تبدو وكأنه ليس عليها من إختلاف. وما من شك فى أن هذا الموقف سببه صعوبة إرساء أسس قوية لحل المشكلة السقراطية، اذن، فإن سببه سبب تاريخى تكنيكى. ولكن هناك لا شك أيضا عوامل ذاتية عند المؤرخين تتدخل إما لتفضيل مصدر قديم على آخر، وإما ببساطة لدحض آراء المؤرخين الآخرين تحت ستار "الدقة" أحيانا، ولكن رغبة فى الغلبة فى الحقيقة.

أما أسباب اختلاف المصادر الأولى فمنها الذاتى ومنها المذهبى ومنها ما يخص غرض الكاتب، ولكن هناك سببا أشار اليه بعض المؤلفين وهو سبب يمكن أن يسمى سياسيا: وذلك أن كل " شاهد " ينتمي الى طبقة إجتماعية ويرى الأحداث من خلال وجهة نظرها. ويقول بعض المؤلفين إن " أنتيستينيز "، وهو الذى كان ينتمى الى فئة متواضعه من الشعب، حيث كان ولدا لامة وعدوا لنظام العبودية، كان لا يمكن أن يرى فى سقراط نفس الشخص الذي رآه أفلاطون، وهو الأرستقراطى والمحبذ لنظام العبودية ولا إكسينوفون كذلك، وهكذا، فيضاف هذا العامل السياسى الى العامل الشخصى والعامل المذهبى فى حدوده الضيقة.

وحلنا نحن حل يمكن أن يسمى " بالعملى ": فنقول إنه مادام لم يعد ممكنا التعرف على سمات سقراط التاريخى من خلال الشهادات المتنوعة التى أعطيت لنا فى عصر سقراط نفسه وما بعده بقليل، وإنه لما كان سقراط التاريخى قد أثر فى تاريخ الفكر اليونانى ثم الغربى عن طريق سقراط الأفلاطونى، أى بعبارة أخرى عن طريق أفلاطون، فاننا يجب أن نهتم إهتماما خاصا بسقراط كما يظهر عند أفلاطون، وهذا هو ما سنفعله فى هذا الفصل.

ثالثا: سقراط فى عصره

شخصية سقراط:

من المتفق عليه أن سقراط ولد عام ٤٧٠ ق.م. من أب نحات ومن أم مولدة فهو اذن ينتمى الى الطبقة المتوسطة وربما الى درجة دنيا من درجاتها. وربما عمل هو نفسه فترة من الزمن نحاتا ولكن يبدو انه لم يستمر طويلا فى هذا العمل. وقضى الفترة الكبرى من حياته عائشا على إرث بسيط ولكنه كان يكفيه، من جهة لأن سقراط كان يعيش عيشة أقرب الى الزهد، ومن جهة أخرى لأن الدولة الأثينية كانت تعطى لمواطنيها بعض المساعدات المالية، لمشاهدة المسرح مثلا. ونستطيع أن نتصور تعليمه، فربما ذهب الى " الجمنازيوم " كبقية أبناء المواطنين الأثينيين، ولكنه لا شك أستطاع أن يعلم نفسه وأن يلتقى بكبار " المعلمين " فى عصره، وأكثرهم من الشعراء والمنشدين، وكان من السهل الإستماع إليهم أو الاشتراك فى مناقشات معهم، وأحيانا ما يكون ذلك بالأجر، كذلك فانه كان يستطيع شراء بعض الكتب والقراءة(نعرف مثلا من محاورة " فيدون " انه اشترى كتاب انكساجوراس بدراخمة واحدة أى حوالى جنيهين حاليا). وقد اشترك سقراط فى عدد من الحملات العسكرية الأثينية، وأبلى فيها بلاء حسنا جعله موضع إعجاب القادة العسكريين (أنظر محاورة " لاخيس "،١٨١ ا ـ ب)، كذلك فقد وقع عليه الدور للقيام ببعض المهام السياسية فى أحد المجالس الشعبية.

كيف كان الأثينيون يرون سقراط؟

نعرف من العديد من المصادر أوصاف وجهه الرئيسية من عينين بارزتين الى أنف أفطس الى شفاة غليظة، وأضف اليها انه كان نادر شعر اللحية، ذا جسم قوى تحمله ساقان قصيرتان، وكلها سمات كانت فى عين الأثينى العادية سمات قبح، وكان سقراط نفسه أول من يسخر منها. ومما لا شك فيه أن هذا القبح الطبيعى كان صدمة لهؤلاء اليونانيين الذين كانوا يضعون مفهوم الجمال موضعا رئيسيا، حتى فى مجال القيم الأخلاقية، فكانوا يصفون الرجل ذا القيمة، وذا القيمة الأخلاقية بوجه خاص، بأنه " جميل وخيِّر ". وكان هذا القبح صدمة لهم أيضا من حيث تعارضه مع "نفس"

سقراط الموهوبة بالذكاء والفراسة. هذا التضاد بين قبح الجسم وجمال الروح كان من أعوان سقراط على جذب الأنظار إليه، بل وعلى التأثير على الشباب الذى كان يزدحم من حوله. وإلى جانب هذا القبح الطبيعى، كان سقراط لا يعنى بملبسه إعتناء خاصا، وكم كان الفرق بينه وبين السفسطائيين واضحا (أنظر بداية محاورة " هبياس الكبرى "). هذا إذن رجل " فريد "، بل هو أيضا رجل " غريب ": فهو قادر على شرب كميات كبيرة من النبيذ دون أن يثمل، وعلى البقاء ساعات طوالا على الجليد دون أن يكون فى قدميه نعل يحميه، وهو يسمع من وقت لآخر صوتا خفيا يمنعه من أداء هذا الفعل أو ذاك فيمتنع.

أما عن صفاته الأخلاقية والعقلية فيقال إنه كان قوى الشخصية، متواضعا عزيز النفس، يرفض مازاد عن الحاجة. وقد كان ذا قدرة فائقة على التحليل العقلى وعلى النقاش بوجه عام، متفتح العقل أمام كل فرصة، وكثيرا ما يعود الى نفس الموضوع مرة ومرات، قادرا على الحديث مع الكبير والصغير، العالم والصانع، وذلك فى كل الموضوعات المتصورة.

عصر سقراط:

فى عصر " كليستينيز " ومنذ ٥٠٧ ق.م، على التحديد، يستقر النظام الديمقراطى أثينا حيث أسست المساواة بين كل المواطنين، وأصبحت السلطة كلها فى أيدى الشعب أى فى أيدى مجموع المواطنين. وقد إشتبك العالم اليونانى فى النصف الأول من القرن الخامس ق.م فى صراع مع الامبراطورية الفارسية، وهزمها فى موقعتين هامتين: فى ماراثون سنة ٤٩٠ وفى سالاميس سنة ٤٨٠، وفى كلتا الحالتين كان قائد جيوش المدن اليونانية المتحدة قائدا أثينيا، مما جعل أثينا تخرج من الحرب ونجمها يعلو على نجم إسبرطة، ومكنها من تكوين " عصبة " للمدن اليونانية تحت رئاستها، وهى ما يُسمى " باتحاد ديلوس ". وكان هذا الاتحاد فى بادئ أمره مقصودا به الدفاع الدائم ضد الفرس، ولكنه أصبح شيئا فشيئا وسيلة للسيطرة الأثينية على المدن المشتركة فيه، وخاصة بعد إنتصار القائد الأثينى كيمون على الفرس سنة ٤٦٨ أى بعد شهور من ميلاد سقراط، الذى ينشأ هكذا فى جو قوة أثينا

غير المتنازعة رغم غيرة إسبرطة. وعندما كان عمر سقراط حوالى العشرين تولى "بيريكليز" الشهير الحكم(سنة ٤٤٨)، وهو الذى عقد " هدنة الثلاثين عاما " مع إسبرطة سنة ٤٤٥، على أساس أن يكون لأثينا السيطرة على البحر ولأسبرطة السيطرة على اليونان القارية . خلال " عصر بيريكليز "شهدت أثينا قمة مجدها سياسيا واقتصاديا وعلى الأخص ادبيا، إذ إنه أيضا عصر" سوفوكليز" و"يوربيديس" و "أرستوفانيز"، وفنيا كذلك مع النحات" فيدياس "ومع معابد الأكروبوليس خلال هذا العصر وفد الشعراء والمنشدون من كل فج الى أثينا، وكذلك الفلاسفة وعلى رأسهم إنكساجوراس الذى كان صديقا شخصيا لبيريكليز، وظهر على الأخص السفسطائيون. هذا هو الجو الذى عاش فيه سقراط من سن العشرين الى حوالى سن الأربعين، إذ نشبت الحرب سنة ٤٣١ بين أثينا وإسبرطة لتستمر حتى عام ٤٠٤، وهذه الثلاثين عاما هى فى نفس الوقت الفترة الحاسمة فى حياة كل من أثينا و سقراط. إذ تفقد فيها أثينا بيريكليز سنة ٤٢٩، بعد أن إجتاحها طاعون رهيب سنة ٤٣٠، ويتعاقب عليها الحكام، ولكن مركز الأحداث هو تلك الحرب المستمرة التى تنتهى بهزيمة أثينا سنة ٤٠٤ . نفس هذه الفترة هى أيضا الفترة الحاسمة فى حياة سقراط. فاذا علمنا أن مسرحية " السحب " مثلت عام ٤٢٣ وأن سقراط يبدو فيها كشخصية معروفة، فلا شك أنه كان كذلك منذ عدة سنوات سابقة عليها على الأقل، ومن المؤكد أن ظروف الحرب واضطراب الحياة السياسية أديا بسقراط الى وعى أحد بأفكاره الخاصة، وعلى الأخص بما سماه " رسالته " التى كلفته بها الآلهة، وهى إمتحان مدعى المعرفة بغاية حث الشعب الأثينى على وضع العلم كمعيار وحيد لتولى القيادة فى الأمور الهامة، سواء فى السياسة أو فى التعليم أو فى غيرهما.

رابعا: نقد سقراط للتراث الفكرى اليونانى

عصر سقراط، وهو أيضا عصر السفسطائيين، عصر نقدى. ونقول بصفة عامة إنه لا وقت للنقد فى مرحلة البناء(بناء النظام السياسى، بناء الفلسفة الطبيعية اليونانية وبداية العلوم) والصراع(بين اليونان والفرس وكذلك بين الطبقات الاجتماعية حتى انتصار الديمقراطية بصفة عامة فى عصر بيريكليز)، وإنما يتاح

النقد فى وقت الرخاء، وشرطه هو تراكم التراث وإمكانية الوصول اليه وإمكانية التفكير عليه، ولابد مع هذا من وجود الموقف المساعد على إزدهار القوى النقدية، وهو هنا حالة الحرب البيلوبونيزية(٤٣١ ـ ٤٠٤) ق.م (وفى الحقيقة فان الحرب ستكون مستمرة من ٤٣١ حتى ٣٦٢ ق.م سنة هزيمة إسبرطة مما هيأ لظهور القوة المقدونية بصفة عامة). ويضاف الى هذا فيما يخص حالة سقراط: وجود الحركة السفسطائية التى توجه الى نقدها الجزء الأكبر من نشاط سقراط.

ولنبدأ باتجاه نقدى يشترك فيه سقراط والسفسطائيون معا، وهو الاعتراض على العلم الطبيعى. وسبب رئيسى لهذا الاعتراض عند بعض السفسطائيين(مثلا جورجياس) هو تناقض المذاهب الطبيعية حين يقول بعضها إن الأشياء واحدة ويقول بعض آخر إنها متعددة، أو إنها مخلوقة أو غير مخلوقة. ولكن الدافع المشترك لدى كل السفسطائيين هو إهتمامهم الأول بالامور الانسانية، وفى هذا يشترك معهم سقراط. ففى " الدفاع " لأفلاطون نجد سقراط ينفى عن نفسه إتهام أرستوفانيز بأنه يهتم بالعلم الطبيعى، ويقول: " وليس معنى هذا أننى أقلل من قيمة هذا العلم، إن كان هناك من يحوز علما حقيقيا فى هذا الميدان، ولكن الحقيقة هى إننى لا أشغل نفسى على الاطلاق بهذا النوع من البحث "(١٩ ج ـ د). وفى محاورة "فيدون" يضع أفلاطون على لسان سقراط حديثا عن تجربته مع مذهب أنكساجوراس، وسنعود الى هذا الموضوع بعد قليل. ونفس الإتجاه نجده أيضا عند إكسينوفون فى"المذكرات"، وبتوضيح أكبر وزيادات، منها " أنه من الجنون الإشتغال بمثل هذه المشكلات لأنه يجب الاهتمام بالأمور الإنسانية أولا، لأنها أولى، وكذلك لأن المشتغلين بهذا البحث ليسوا على إتفاق فيما بينهم، هذا الى جانب أنه ليس لهذه المعرفة فوائد عملية لتحسين حياة الانسان ".

والسؤال الآن هو: هل ابتدأ سقراط بنقد مذاهب الطبيعيين أم انتهى الى ذلك؟ بمعنى آخر: هل بدأ سقراط نشاطه الفلسفى بمبدأ ضرورة الاهتمام بالأمور الانسانية أولا ونقد على هذا الأساس المذاهب الطبيعية، أم انه إشتغل فترة بالعلم الطبيعى ثم أعرض عنه ونقده؟ واضحة صعوبة الإجابة بسبب نقص معرفتنا ببدايات النشاط الفلسفى السقراطى، ولكن الأقرب الى التصور هو الإجابة الثانية، على أن نستبدل

كلمة " إهتم " بكلمة " إشتغل "، فليس لدينا ما يوحى إلا بأنه أطلع على مذاهب بعض الطبيعيين، وعلى الأخص إنكساجوراس، كمعظم الأثينيين المهتمين بشئون الفكر فى عصره. ومن جهة أخرى فإنه من الصعب تحديد الدافع الأكبر الى نقد العلم الطبيعى: هل هو تناقضاته أم هو أولوية الامور الانسانية فى نظر سقراط؟.

والذى تجدر الاشارة إليه الآن هو نتائج " إنزال الفلسفة من السماء الى الأرض " هذا على تطور العلم الطبيعى. فكثير من المؤلفين الغربيين ينعون على سقراط أنه ضرب الإهتمام بالعلم الطبيعى ضربة قاصمة لم يقم بعدها إلا فى عصر النهضة الأوربية(فى نظرهم)، وبالتالى فان إهتمامات سقراط كانت لها فى نظر هؤلاء جوانب إيجابية تمثلت فى السماح لظهور الفلسفة التصورية عند أفلاطون وأرسطو، وهى الفلسفة القائمة على مبدأين سقراطيين هما: البحث عن الجوهر والتعريف، كما أن لها جوانب سلبية تتمثل فى إدانة البحث فى الطبيعة على أنه شئ لا نفع فيه ولا سبيل الى اليقين بخصوصه، مما أدى الى عدم الإهتمام بالتجربة والملاحظة المنظمة غير الخاضعة للأفكار المسبقة.

الفئة الثانية والأهم التى تعرضت لنقد سقراط هى فئة السفسطائيين. ما من شك فى أن سقراط كان يعرفهم معرفة جيدة، لأنهم كما قلنا كانوا معاصرين له(بدأوا يظهرون حوالى ٤٥٠ ق.م)، وكان سقراط كثير الالتقاء بهم وكان كثير منهم يعرف سقراط، حتى أن أرستوفانيز كما رأينا جعل سقراط يبدو سفسطائيا. كذلك فانه يبدو أن من أسباب إتهام سقراط ومحاكمته الخلط بينه وبين السفسطائيين. فيجب اذن البدء ببيان أوجه التشابه بينه وبينهم. ويمكن حصرها فى النقاط التالية(مع عدم التفصيل مؤقتا فيما يخص سقراط):

١) نقد الفلسفة الطبيعية، وقد أشرنا الى ذلك.

٢) نقد التقاليد الدينية والأخلاقية:

(أ) فيما يخص الدين، لا شك أنه ساد بين السفسطائيين نوع من النسبية جعلهم لا يعطون الإعتقادات الدينية قيمة مطلقة. وهذا الإتجاه نتيجة

سهلة لمذهب لعله كان مشتركا بين السفسطائيين، وهو مذهب بروتاجوراس أعظمهم فى أن " الإنسان مقياس كل شئ ". من جهة أخرى نجد عند بروتاجوراس نفسه تعبيرا واضحا عن اللا أدرية عندما يرى أنه فيما يخص الآلهة فليس من الممكن أن نعرف إن كانوا موجودين أو إن كانوا غير موجودين لأن عدداً من الإعتبارات يعوقنا عن معرفة ذلك، منها أولا صعوبة المسألة ثم قصر الحياة الإنسانية ثانيا .

(ب) فيما يخص نقد التقاليد الأخلاقية فان تفرقة السفسطائيين بين القانون والطبيعة كان لها أكبر الأثر فى السلوك الأخلاقى لمن تأثر بهم (انظر محاورة " جورجياس " لأفلاطون)، حيث أن هذا التمييز يدعو الى تفضيل أخلاق الطبيعة فى مقابل إتباع القانون.

- وهناك تأثير آخر لهذا المذهب على السلوك السياسى، حيث انه سمح للمغامرين من تلامذتهم بالاستهانة بالقوانين وبالادارة الشعبية والاستيلاء على السلطة متى حلا لهم ذلك ومتى إستطاعوا، أى متبعين قانون الطبيعة.
- هذا التمييز قلل أيضا من قوة إتباع المواطنين للأخلاق التقليدية، وخاصة من حيث فضيلتى العدل والإعتدال.
- نشاط السفسطائيين بصفة عامة أدى الى إزدياد شعور الفرد بقوته، وكان فى هذا خطر على النظم فى رأى الجماعات المحافظة.
- السفسطائيون علموا تلامذتهم طرق النقد والمناقشة وكان فى هذا خطر على سلطة الآباء والأقارب.
- هم إهتموا بالإنسان بصفة عامة، أو على الأقل ضعف عندهم شعور الإنتماء الى مدينة بعينها، وكان هذا ضربة كبرى للأخلاق السياسية اليونانية، التى تقوم على إرتباط الفرد بمدينته أوثق إرتباط.

٣) الجانب الثالث الذى يشابه فيه سقراط السفسطائيين هو انه كان مثلهم على إتصال دائم بالشباب، ويدعى مثلهم انه مهتم بتعليمهم الفضيلة.

٤) هو يشبههم أيضا فى إستخدامه للجدل(بالمعنى العام)، وفى نظر الأثينى العادى فإنه أيضا كان قادرا على تعليم قلب القضية الضعيفة الى قضية قوية(مسرحية " السحب ").

٥) ولكن أهم أوجه الإشتراك بينه وبينهم هو أنهم جميعا جعلوا مركز إهتمامهم الإنسان وليس الطبيعة وأنهم جميعا إستخدموا العقل والبحث العقلى وسيلة فى هذا الميدان، وكانو يبدأون عادة من التجربة الانسانية.

أوجه الإختلاف:

١) سقراط إنتقد الفلسفة الطبيعية، ولكنه بخلاف السفسطائية بحث عن مذهب إيجابى فى الأخلاق.

٢) كان مدافعا عن القانون ضد الطبيعة(أنظر " اقريطون ").

٣) لم يكن يأخذ أجرا عن إتصاله بالشباب، فهدفه إذن ليس نفعيا.

٤) إهتمامه بالمسائل المنهجية كان مقدمة وحسب لتحديد المفاهيم الأخلاقية، فعلى حين أن تعليم السفسطائيين كان صوريا، فان هدف سقراط كان الوصول الى تعريف محدد للقيم الأخلاقية، أى الى علم الأخلاق.

٥) لم يكن يهتم باللغة من أجل اللغة وتزيين العبارة(أنظر بداية " الدفاع ").

٦) لم يكن ينتقل من مدينة الى أخرى، بل بقى طوال حياته فى أثينا.

٧) ظل حتى النهاية محافظا على إحترامه للقوانين الأثينية، معتبرا نفسه أثينيا أولا.

٨) كان سقراط، على طريقته، مدافعا عن التراث الدينى والأخلاقى، وكان معجبا فيما يبدو بإسبرطة.

٩) أخيرا، يبدو أن سقراط كان يعتقد بوجود حقيقة ثابتة، على خلاف السفسطائية الذين مالوا الى المذهب النسبى.

والنقاط(٢)،(٤)،(٨)،(٩) تلخص أهم أوجه النقد التى وجهها سقراط الى السفسطائيين، وسنعود الى بعضها.

ولم يسلم من نقد سقراط لا الشعراء ولا رجال الدين ولا الساسة(كما نرى من "الدفاع" ٢١ ب وما بعدها، ومن "أوطيفرون")، والنقد الأساسى الذى كان يوجهه الى هؤلاء هو أنهم لا يعرفون وإنما يدعون المعرفة، لأنهم غير قادرين على تأصيل آرائهم، أى غير قادرين على إيراد البراهين على ما يقدمون.

خامسا: مركز النشاط السقراطى

نلمس من هذه الاشارة الأخيرة ما يمكن أن يعتبر مركز النشاط السقراطى بأسره، ألا وهو ما سنسميه "بالبعثة" السقراطية. ذلك أن سقراط، كما يصوره أفلاطون، يعتبر نفسه مبعوثا من الآلهة لحث الأثينين على "العناية بأنفسهم" أكثر من عنايتهم بأجسادهم وثرواتهم وما يسمى بشئونهم المادية. وأصل هذه البعثة يستحق أن يذكر: فقد كان لدى الاغريق معبد شهير فى مدينة دلفى، وكان مخصصا للإله أبوللون، وتقوم فيه كاهنته بالإدلاء بما يوحى إليها الإله من إجابات عن الأسئلة التى يقدمها الزائرون إليها عن شئون شتى، عن الحرب والأشخاص، وعن الدول والمصائر. وذات يوم سألها أحد أتباع سقراط المتحمسين: هل هناك بين الإغريق من هو أحكم منه؟ فأجابت الكاهنة بأنه ليس هناك من هو أحكم من سقراط. وعندما سمع سقراط باجابة الوحى دهش كثيرا: ذلك أنه لا يعتبر نفسه حكيما على أى نحو، ولا عالما فى أى ميدان. فماذا يعنى الإله إذن، لأن الإله هو مصدر الوحى أو النبوءة، عندما

يقول رغم هذا إنه أحكم اليونان؟ لم يستطع سقراط لرموز الوحى حلا، واهتدى فى النهاية الى طريقة توقفه على فهم يرضاه، فقد قرر أن يذهب الى المشهورين بالعلم والحكمة فى عصره ليفحصهم وليصل الى واحد يجد أنه أعلم وأحكم منه، فيقول للإله: ها أنتذا أخطأت، فهذا الشخص أحكم منى. وذهب الى رجال السياسة والى الشعراء والى الصناع وغيرهم، ولكنه وجدهم غير عالمين بشئ على الحقيقة وإنما هم، فى الأغلب الأعم من الحالات، يدعون معرفة ما لا يعرفون. وهكذا أدرك سقراط مغزى النبوءة الدلفية: فسقراط لا يدعى من جانبه أنه حكيم أو أنه يعرف شيئا، ومن هذه الوجهة للنظر فهو على مساواة مع مدعى المعرفة الذين لا يعرفون هم كذلك شيئا فى الحقيقة، ولكن سقراط يتفوق عليهم فى شئ: ذلك أنه لا يدعى الحكمة ويعى أنه جاهل، وبهذا فهو أحكم منهم. لقد أراد الإله ان يقول إن الحكمة البشرية ليست بالشئ الكبير، بل هى لا تساوى شيئا. وهو لم يذكر اسم سقراط إلا ليتخذ منه مثلا للناس وليقول لهم: أحكمكم أيها البشر هو من تحقق مثل سقراط أن حكمته بغير قيمة.

ولكن سقراط لم يقف عند حد تفهم معنى النبوءة، بل لقد أخذ منها نتائجها، معتبرا أن الإله كلفه بتنبيه الناس الى أنهم يدعون الحكمة وحسب ولكنهم ليسوا بحكماء(" الدفاع " ٢٠ هـ - ٢٣ ب)، وهكذا أهمل شئونه الخاصة وشئون منزله، ولم يبق له شاغل إلا تنفيذ هذا التكليف.

سادسا: المنهج السقراطى

الطريقة السقراطية فى التفلسف تقوم على أساس فردى، بمعنى أن سقراط كان يعتبر أن الحوار هو الطريقة المثلى للوصول الى الحقيقة ("جورجياس"، ٤٨٦ هـ). ولكن الحوار (= الجدل) لا يتم الا بين فردين، واقتناع كل منهما بالنتيجة التى اتفقا عليها، أى بالحقيقة، هو بطبيعته أمر شخصى. وهذه السمة تميز المنهج السقراطى عن منهج الطبيعيين، الذى كان قائما فى الغالب على الكتابة، على حين أن الطريقة السقراطية تقوم على الاتصال المباشر بين النفوس، وعن منهج

السفسطائية القائم على إعطاء دروس لأى عدد، دروس يتلقاها المستمع وليس للحوار دور هام فيها، إلا لإستيضاح شئ ما.

والحوار السقراطى يقوم على إفتراض هام ذى شقين، هو أن الحقيقة موجودة وأن المعرفة ممكنة. وفى لقاء سقراط مع مدعى حيازة معرفة الحقيقة هذه يبدأ، منهجيا على الأقل، بافتراض أن معرفتهم هى المعرفة الحقيقية، ثم ينتقل إبتداء من هذا الفرض الى فحص النتائج والمتضمنات لهذه المعرفة المدعاة، التى لن تصبح حقيقية إلا إذا اتفق عليها الطرفان، بحيث أن أحد أهداف المنهج السقراطى هو الوصول الى الوضوح الذاتى لدى الأطراف المتحاورة، أى وعيهم المقام على أساس عقلى بأن معرفتهم هى الحقيقة، وسنرى من بعد كذلك أن هذا الوضوح الذاتى هو فى المحل الأول معرفة الفرد لذاته تطبيقا لمبدأ " إعرف نفسك بنفسك ". ويجب أن نلاحظ أن فى هذا ثورة صغيرة، لأن الحكمة التقليدية تقوم على التلقين والتلقى، كذلك فان هذا المبدأ هو تأكيد لأهمية الفرد، وهذه خاصية عامة للنصف الثانى من القرن الخامس ق.م عند اليونان.

ولكى نفهم طبيعة الحوار السقراطى نبدأ بأن نسوق نصا هاما من الدفاع لأفلاطون(٢٩ ج - ٣٠ أ) يرد فيه سقراط على الأثينيين الذين قد يبرؤنه من التهم الموجهة اليه، على شريطة " ألا يقضى وقته فى فحص الناس على النحو الذى يفعله وفى التفلسف "، يقول فى مواجهة هذا الاشتراط:

" أيها الأثينيون، إنى أحييكم ولكم محبتى، ولكنى أفضل طاعة الإله على طاعتكم: فحتى آخر زفرة من حياتى، وطالما سأكون قادرا على التفلسف، فلا تنتظروا منى أن أتوقف عنه وأن أوصيكم، وسأقول لكل من يقابلنى ما إعتدت قوله: " أنت يا أفضل الرجال، وأنت الأثينى والمواطن لأعظم مدينة، وهى التى تحوز أكبر شهرة فيما يخص المعرفة والقوة، ألا تخجل من إنك تهتم بامتلاك أكبر ثروة ممكنة وبالشهرة وبألوان التشريف على حين أنك لا تهتم بالعقل ولا بالحقيقة ولا بتحسين نفسك بل لا تفكر فى هذا حتى مجرد التفكير؟". وإن وجد بينكم من ينكر ذلك، ويدعى أنه معنى بهذه الأمور، فانى لن أدعه يذهب عن طريقى ولن أتركه أنا من جانبى، بل سأسأله وسأفحصه وأبين له أخطاءه، وإذا بدا لى أنه لا يجوز

لفضيلة[الأمتياز]الحقيقية، وأنه يدعى ذلك رغم هذا ، فاننى سألومه على إعطاء أهمية لا تذكر الى الأشياء ذات الأهمية العظمى، وعلى أنه فى نفس الوقت يعطى أعظم القيمة إلى ما هو ذو قيمة بخسة. هذا هو ما سأفعله مع الصغار ومع الكبار بحسب صدف اللقاءات، ومع الغرباء ومع مواطنى المدينة، ومعكم أنتم على الخصوص، أبناء هذه المدينة،لأنكم باعتبار الأصل أقرب إلى. هذا هو، إعلموه جيدا ، ما يدعونى إليه الإله. وفيما يخصنى فاننى أعتقد أن أحدكم لم يخدم مدينتكم خدمة أعظم من خدمتى لها هذه حين أقوم بتنفيذ أمر الإله ".

من هذا النص يتبين لنا أن التفلسف السقراطى كان يتضمن شيئين متكاملين، هما : نقد مدعى المعرفة والحث على الاهتمام بالنفس، والنقطة الثانية توضح هدف الحوار، أما الأولى فانها تضع أيدينا على مرحلة رئيسية من مراحله.

والمرحله الأولى من مراحل الحوار السقراطى هى مرحلة وضع المشكلة وضعا دقيقا ، وعادة ما يكون ذلك على صيغة: " ما هو كذا " ؟(أنظر " الجمهورية " الكتاب الأول، ٣٣١ ج). والثانية هى الوصول إلى إجابات متتابعة عن السؤال، هى الفروض التى يقوم سقراط بفحصها واحدا ورآء الآخر مبينا التناقضات التى تقوم عليها أو تلك التى تؤدى اليها (نجد مثالاً على الحالة الأخيرة فى النص السابق). والمرحلة الثالثة هى بصفة عامة التفنيد الأخير والشعور بالجهل عند المتحدث.

وطبيعى أن المرحلة الثانية هى أهم مراحل الحوار، فما هو موقف سقراط أثناءها ؟ يمكن تلخيص موقفه فى كلمتين:

(أ) إعلان الجهل،(ب) ما سمى " بالتهكم ".

(أ) إعلان الجهل:

يقول سقراط، فى " الدفاع " مثلا لأفلاطون، إنه لا يعرف شيئا ، وليست لديه أية حكمة أو معرفة اللهم الا حكمة انسانية ذات طابع سلبى صرف تقول: " أحكم البشر

حكمة أو معرفة اللهم الا حكمة انسانية ذات طابع سلبى صرف تقول: " أحكم البشر هو من إعترف كسقراط أن حكمته لا تساوى شيئا بالقياس الى الحقيقة "(٢٣ أ). ولكن سقراط يعترف(نفس النص) أن من يسمعونه يظنون انه يعرف الحقيقة بخصوص المسائل التى يتناقش فيها مع الأثينيين والأجانب، ولكن الحقيقة هو أنه لا يعرف شيئا، على ما يقول.

وعدم تصديق معاصريه له يثير سؤالا هاما: هل جهل سقراط حقيقى أم متصنع؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، ولكن المؤكد أنه تعبير عن حالة الشك وعدم الاستقرار الفعلى التى تميزت بها فترة الحرب البيلوبونيزية. ومن جهة أخرى فان قول سقراط بالجهل له وظائف منهجية منها:

١) أنه ييسر البحث المشترك فى المسائل المعروضة، وإلا تحول الأمر الى تلقين وتلق.
٢) هو يسمح بالنظر فى كل الفروض الممكنة، مما يوسع دائرة البحث ويكشف أكثر وأكثر عن معارف الطرف الآخر.
٣) هو يولد لدى الطرف الآخر وهم أن النتائج التى يصل اليها الطرفان إنما توصل اليها هو نفسه، وليس سقراط الذى يكتفى بالسؤال والإعتراض ثم بالسؤال من جديد.

إن سقراط يعلن فى " الدفاع " أنه جاهل بكل شئ إلا بأنه جاهل، وهو يدعى السعى الى التعلم من محدثيه، ويقول لأوطيفرون مثلا(٥ أ) إنه يريد أن يصبح تلميذه، وهذا الموقف يجعل محدثه ينتفخ غرورا فى معظم الأحوال ويأخذ فى "الكشف عن نفسه"، أى عن معارفه، وهنا يبدأ سقراط فى فحص مبادئ ومتضمنات هذه المعرفة، وعادة ما يصل الى نتائج لا يقبلها العقل، فيصاب محاوره بالإرتباك ويبدأ فى الشك فى معارفه، فينتهى سقراط بالتأكيد على جهل محدثه، والمفروض أن يطهر هذا نفسه من أوهام إدعاء المعرفة. ولننظر حول هذا كله نهاية محاورة "أوطيفرون" مثلا، حيث نرى سقراط يقول بعد أن أثبت نقص كل التعريفات المقترحة: " إذن فيجب أن نعود من جديد الى نقطة البدء للبحث فى طبيعة التقوى.

لأننى فيما يخصنى لن أتراجع خائفا، بإرادتى، قبل أن أصل الى معرفة ذلك. فلا تقلل من شأنى إذن وجمع قواك العقلية بكل الطرق لتقول لى الآن الحقيقة على أكمل وجه. ذلك أنك تعرفها كما لا يعرفها أحد بين البشر، ولا ينبغى أن أتركك تذهب قبل أن تتكلم. فلو لم تكن لديك معرفة أكيدة واضحة بما هى التقوى وبما ليس بتقوى، اذن لما كنت شرعت أبدا، بسبب عامل أجير، فى إتهام أبيك الشيخ بتهمة القتل... ولكن الواقع أننى أعلم تمام العلم انك تعتقد معرفة ما هو تقوى وما ليس بتقوى أوضح المعرفة: فتكلم إذن يا أوطيفرون العظيم، ولا تخف عنى أمر ذلك". ولكن محدثه يتهرب منه قائلا: " فلنؤجل هذا الى مرة أخرى يا سقراط، لأننى مشغول الآن، ويجب أن أذهب على التو ".

(ب) ما سمى " بالتهكم ":

هذه الكلمة بالعربية والكلمات الأجنبية المقابلة مثل Irony، ترجمة عن الكلمة اليونانية eironia، وهى لا تعنى فى الحقيقة غير " التظاهر "، بحيث أن المعنى الدقيق " للتهكم " السقراطى هو " التظاهر بقبول رأى الطرف الآخر ثم جذبه الى الحديث ثم فحص متضمنات هذا الرأى والوصول به الى نتائج لا يقبلها العقل ". وهناك دليل حاسم على هذا هو نص ٣٣٧ أ من الكتاب الأول من " الجمهورية " لأفلاطون، وفيه يقول المتحدث مع سقراط: "يا إلهى ! تلك هى طريقتك المميزة فى التهكم وإدعاء الجهل ياسقراط. ألم أتكهن بذلك منذ البداية؟ ألم أخبر الباقين بأنك اذا ما سئلت ترفض الاجابة وتدعى الجهل وتفعل كل شئ إلا أن تقدم جوابا؟ ". إذن فالـ eironia السقراطية مرتبطة اشد الارتباط بادعاء الجهل، وهى لا تحوى بالضرورة معنى " السخرية "، ورغم هذا فما من شك فى أن سقراط كان يسخر أحيانا من المتحدثين معه.

وأهم مظاهر هذه السخرية تظاهر سقراط بثقته فى " حكمة " الطرف الآخر، وإستعداده للتعلم منه ثم وضعه أمام أسئلة محرجة تضطره الى إعلان عجزه. ويصل الأمر كذلك أحيانا إلى درجة الضحك على مدعى المعرفة مما يثير هذا الأخير، وهنا

نقترب من معنى " السخرية " الحقيقى. والمهم هو أن هذه السخرية على إتصال من غير شك بادعاء الجهل، ولكن سقراط لا يستخدم السخرية إلا مع مدعى المعرفة من السفسطائيين وغيرهم، على حين أنه يدعى الجهل مع الجميع، بما فى ذلك الشباب الصغير(إنظر محاورة " لوزيس "، ومحاورة " خارميديس ").

أما عن موقف سقراط فى أثناء المرحلة الثالثة، وهى مرحلة التفنيد والشعور بالجهل عند المتحدث، فانه يبدو موقفا أخلاقيا أساسا، إذ أن هدفه هو فيما يبدو تطهير نفس المتحدث من أوهام المعرفة، بحيث أنه من المفترض أن يصبح بعد ذلك أكثر قابلية للتعليم من جديد وللبحث عن الحقيقة.

ومن الممكن القول بأن تأثير سقراط الأكبر على معاصريه كان، قبل كل شئ، تأثيرا منهجيا. ويظهر هذا بوضوح من شهادة أرسطو التى تنظر الى سقراط تحت ضوء منهجى خالص. ويتحدث أرسطو عن سقراط فى موضعين رئيسيين، وكلاهما يوجد فى كتاب " الميتافيزيقا ": فى مقالة الألف، الفصل السادس ٩٨٧ ب ٣١ وما بعدها، وفى مقاله الميم الفصل الرابع ١٠٧٨ ب ١٧ وما بعدها. ومن المهم الإشارة الى إطار النص الأول. ففى هذا الفصل السادس من المقالة الأولى يعرض أرسطو لأصول نظرية المثل عند أفلاطون، ويقول:

" بعد الفلسفات التى تحدثنا عنها فيما سبق تأتى نظرية أفلاطون. وهى على إتفاق فى أغلب الوقت مع نظرية الفيثاغوريين، ولكن لها كذلك خصائصها الخاصة بها، والتى تميزها عن فلسفة المدرسة الايطالية. وفى شبابه أصبح أفلاطون صديقا لاقراطيلوس وعارفا بآراء الهيراقليطيين، التى تقول بأن كل الأشياء الحسية فى سيلان دائم ولا يمكن لها أن تكون موضوعا للعلم، وظل دائما أمينا على هذا الرأى. ومن جهة أخرى فان سقراط، الذى كان مهتما بالأمور الأخلاقية، وليس بالطبيعة ككل، كان قد بحث فى هذا الميدان عن " الكلى " وركز، لأول مرة، الفكر على مشكلة التعريفات. وقد قبل أفلاطون تعاليمه، ولكن تكوينه السابق جعله يعتبر أن الكلى لا شأن له بالأشياء الحسية، وإنما هو يخص حقائق من نوع مختلف عن الحسيات ".

بالقياس الى سوابق فلسفة أفلاطون، وهى تنحصر فى: التفكير فى الكليات والبحث عن التعريف. ويعود أرسطو الى نفس الموضوع فى مقالة الميم مع تفصيل أكبر. فبعد الإشارة الى هيراقليطس يقول عن سقراط: " سقراط عنى بدراسة الفضائل الأخلاقية، وقد كان الأول فى البحث عن التعريف الكلى بخصوص هذه الفضائل... وقد بحث سقراط عن الجوهر، وكان هذا طبيعيا لانه حاول التفكير منطقيا، ونقطة البدء فى كل تفكير منطقى [فى القياس] هى الجوهر... وهناك إكتشافان يمكن نسبتهما بحق الى سقراط: التفكير الاستقرائى والتعريف الكلى، وكلاهما من بين مبادئ العلم. ولكن سقراط لم يجعل لا للكليات ولا للتعريفات وجودا منفصلا. أما الفلاسفة الذين أتوا من بعده فقد جعلوا لها على العكس وجودا منفصلا، وأطلقوا على هذه الحقائق اسم المثل ".

فى هذا النص الجديد نجد أن أرسطو يتحدث بصفة عامة عن مشاركة سقراط فى تاريخ الفكر اليونانى، ويضيف الاشارة الى التفكير الاستقرائى القائم على إستعراض حالات متعددة تثبت أو تنفى التعريف المقترح قبل قبوله أو رفضه، وهذا التفكير الاستقرائى هو الذى نجد نماذج له فى محاورات الشباب الأفلاطونية. ونلاحظ كذلك على تعبير " التعريف الكلى " أنه يربط بين البحث فى الكليات والبحث عن التعريفات التى كان قد تحدث عن كل منهماعلى حدة فى النص الأول. وتلخيصا لكلام أرسطو، يمكن القول إن سقراط هو صاحب منهج عام فى البحث، طبقه هو أولا فى ميدان الأخلاق، ثم عممه أفلاطون على كل الميادين، وهذا هو فضل سقراط فى تاريخ الفلسفة الإغريقية.

سابعا: اراء سقراط

فى نفس النص(٢٩ ج - ٣٠ أ) من محاورة " الدفاع " الذى يتحدث فيه سقراط عن تفلسفه القائم على فحص معاصريه، نجده يعترف بأن له على الأقل رأيا محددا وإيجابيا ألا وهو أهمية النفس وضرورة تقديمها على ما يخص البدن. هذا مثال، وهو يسمح لنا بالبحث المفصل فيما يمكن نسبته الى سقراط من آراء إن لم نقل من مذاهب.

والمدخل الضرورى فى هذا الباب هو التذكير بأن ميدان سقراط هو الانسانيات

وعلى الأخص الأخلاق. ويمكن القول إن الأساسين الكبيرين لكل آرائه هما:

١) ما قلناه من قبل من إعتقاده بوجود الحقيقة وبامكان معرفتها.
٢) ربطه العمل بالعلم، أى جعله المعرفة أساسا للسلوك.

وهذان الأساسان مرتبطان معا ويتضح هذا الارتباط فى الرأى أو المذهب(بالمعنى الحرفى) الشهير لسقراط، ألا وهو " الفضيلة معرفة ". ولما كان سقراط لا يمكن أن يفكر فى عدم إمكان الفضيلة اذن فالمعرفة التى تقوم عليها الفضيلة لابد أن تكون ممكنة هى الأخرى بل هى التى كان يبحث عنها سقراط عند معاصريه ويدعوهم للبحث عنها معه ولأنفسهم. ما معنى هذا الرأى الشهير: " الفضيلة معرفة " ؟ ولنحذر أولا من إستخدام غير مقيد للفظ " الفضيلة "، ولعل المرادف اليونانى كان يعنى قبل كل شئ نوعا من الكمال فى السلوك يؤدى الى السعادة، فمهوم الفضيلة مرتبط فى اللغة اليونانية بمفهوم الإعجاب. والسؤال الهام هو: معرفة ماذا؟ ". والاجابة الأولى هى أن المعرفة المقصودة هى معرفة الموضوع الخاص بالفضيلة المعينة موضع النظر، فتكون مثلا، فى حالة الشجاعة، معرفة ما يمكن أن تخشاه فتحذر منه وما يمكن ألا تخشاه فتتشجع بالاقدام عليه، وهكذا... وهناك إجابة ثانية نجدها فى محاورة " أوثيديموس"، وهى أن المعرفة الأهم إنما هى معرفة الخير الأكبر للإنسان وإبتداء من هذه المعرفة يتحدد السلوك. المؤكد على أية حال أن سقراط جعل أساس الأخلاق أساسا عقليا. ويتضح هذا إذا ما تذكرنا أن الرأى المذكور له تكملة مشهورة هى الأخرى، ألا وهى أنه " لا شرير بارادته "، وهى تعنى أن الانسان لا يرغب فى الشر اذا عرف أنه الشر، وإنما من يرتكب الشر فان ذلك يكون عن جهل به، فالانسان لا يريد لنفسه إلا الخير دائما. وهذه النظرة نظرة متفائلة تقوم على إمكان إصلاح البشر بشرط الإهتمام بتعليمهم العقلى، ومن هنا كان دور التربية الهام. فالارادة البشرية فى مبدئها غير شريرة، ولا شك أن سقراط كان يعتقد أن الانسان خير. ولعل من نتائج قوله بأن الفضيلة معرفة إتجاهه الى إعتبار الفضيلة واحدة ، أى أن الفضائل مترابطة ولا تتم معرفة واحدة منها إلا بمعرفة الأخريات وبمعرفة ماهية الخير الانسانى بصفة عامة. ومن المسائل المرتبطة أيضا بذلك مسألة إمكانية تعليم الفضيلة التى شغلت بال كل معاصريه، ونجد فى محاورة " بروتاجوراس " عرضا لهاتين المشكلتين.

من السابق يتضح أن الأخلاق السقراطية أخلاق ليست فقط عقلية بل هى كذلك "فردية" بمعنى أن الخير والشر وحسن السلوك، أى الفضيلة، أو سوءه، إنما هى جميعا من شأن الفرد. وفى هذا إختلاف مع الأخلاق التقليدية التى كانت نماذجها هى أبطال هوميروس وهى نماذج للجميع، أما الثورة السقراطية فإنها جعلت من الأخلاق أمر كل فرد على حدة، ومن هنا نفهم النقد الدائم الذى يوجهه سقراط للجماهير، على الأقل كما نرى ذلك عند أفلاطون. والطبيعة الفردية للأخلاق السقراطية تظهر من المكان الأساسى الذى يحتله فيها مبدأ " إعرف نفسك بنفسك " الذى ينسب الى الإله ابوللون وتفسر هذه الحكمة أو هذا المبدأ تفسيرات منوعة، وأحد هذه التفسيرات ما نجده فى محاورة " ألقبيادس الكبرى " لأفلاطون، وفيها نجد أن أساس السلوك الحسن إنما هو معرفة ان الانسان الحقيقى ليس هو الجسم، بل هو النفس، وان العناية بالنفس هى هدف الانسان الأول.

وعند بعض المؤلفين أن الفكرة الرئيسية التى شارك بها سقراط فى تاريخ الفكر هى فكرة " النفس " وان كل الباقى عنده إنما هو نتيجة لهذا الاكتشاف الأساسى، وينتظم من حوله(انظر تايلور: " سقراط "،الفصل الرابع). وسواء كان فى هذا الرأى مبالغة أم لا، فان الواقع أن فكرة النفس تظهر على مسرح الفلسفة اليونانية آخذة دورا رئيسيا منذ سقراط. وقبل عصر سقراط لم تكن " النفس " Psykhe " عند اليونانى العادى إلا " النَفَس "، هذه المادة البخارية التى تقيم الحياة وتحفظها، ولم تكن مكان الوعى ومنبع الحياة الأخلاقية. وقد أخذ هذا المفهوم أهمية أكبر عند هيراقليطس، الذى ربط بينها وبين النار ـ اللوجوس، وعند النزعة الأورفية وعند الفيثاغوريين على الأخص. وهناك إشارات الى علاقة وثيقة بين سقراط وبين هؤلاء الآخرين. وتجب الإشارة الى أن النفس عند سقراط ليست مجرد مبدأ الحياة، بل هى أهم من ذلك، هى " الذات الأخلاقية". ويبدو أن إهتمام سقراط كان مركزا على هذا الجانب، فترك جانبا مسألة الخلود ولم يولها عناية كبرى، كما نرى من "الدفاع" لأفلاطون، حيث يبدى تحفظا حول هذا الموضوع، ويعلن انه لا يدرى عن ذلك شيئا يقينيا(٣٩ هـ ـ ٤٢ أ).

بمبدأ "إعرف نفسك بنفسك". والمعروف أن هذه الحكمة كانت مكتوبة فوق مدخل معبد الأله أبوللون فى دلفى، وعلى الرغم من بساطتها الظاهرية، فقد اختلفت الآراء فى تفسيرها. ونجد تفسيرا لها فى محاورة " القيبادس الكبرى ": فأساس السلوك الحسن إنما هو معرفة الإنسان الحقيقى، ولكن الانسان الحقيقى ليس هو الجسم بل هو النفس، وهكذا تكون وصية هذه الحكمة لنا هى أن نعتبر أن الذات الحقيقية إنما هى النفس، التى تصبح هكذا واجبة الرعاية قبل الجسد(وهنا يكون سقراط معارضا لاتجاه رئيسى فى التربية اليونانية التى كانت تضع فى المحل الأول العناية بالجسم، ومن هنا كانت ساحات الألعاب الرياضية هى ساحات التربية بوجه عام، وكان سقراط نفسه كثيرا ما يتردد عليها للقاء الشباب). أما تعبير " بنفسك " فإنه يبدو مؤكدا على أهمية الوعى الذاتى فى السلوك الإنسانى، فالمعرفة لا تأتى من الخارج بل هى تنبع من الداخل، ويبدو أن من أهم إتجاهات سقراط التأكيد على تحويل نظر النفس الى ذاتها، الى باطنها. ولكننا يمكن أن نجد فى " الدفاع " ما يؤيد تفسير آخر لهذا المبدأ الدلفى: فهو قد يعنى أن الانسان يجب أن يعرف نفسه حتى يدرك أن حكمته ليست شيئا بالقياس الى الحكمة الإلهية وهى الحكمة الكاملة، الحكمة فى ذاتها. وعلى أية حال فإن محور مبدأ " إعرف نفسك بنفسك "، هو فكرة " النفس" وهناك بعض المؤرخين الذين يعتبرون أن الفكرة الرئيسية التى شارك بها سقراط فى تاريخ الفكر اليونانى(والغربى التابع له بالتالى فيما يزعمون) هى فكرة النفس. وسواء أكان فى هذا الرأى مبالغة أم لا فان الواقع أن فكرة النفس تظهر على مسرح الفكر اليونانى بشكل واضح مركزى إبتداء من سقراط، أو فلنقل من عصر سقراط. ولعل السبب الذى جعله يهتم بهذا المفهوم تأثير فيثاغورى من جهة وإهتمامه بميدان الأخلاق من جهة أخرى.

ونتحدث أخيرا عن آرائه فى التربية والسياسة. ومن علامات العصر إهتمام الفيلسوف بالتربية، وفى هذا يشترك سقراط مع السفسطائيين، وهو ينقله الى أفلاطون. وواضح من كل ما سبق أن التربية السقراطية تربية جديدة بإزاء التربية التقليدية. وأهم خصائصها انها شخصية، وانها نشاط حر ذو طابع نقدى، وانها تقوم بالاشتراك بين المربى والشاب،وكان سقراط عظيم الاهتمام بالشباب، ونعرف من محاورة " الدفاع " أن إحدى التهمتين الرئيسيتين اللتين وجهتا إليه كانت تهمة

"إفساد الشباب". وسقراط كان شخصية جذابة جدا فيما يبدو، ليس فقط بسبب خصائصه العقلية وسبب التباين بين خلقته وبين ميزاته الروحية، بل وكذلك بسبب نشاطه النقدى الذى كان يضع الأثينيين فى الحرج، وذلك أمام الشباب مما كان يمتع هؤلاء(انظر " الدفاع " ،٣٣ ب وما بعدها). وسقراط كان يهتم بالحديث مع الشباب الى جانب فحص البالغين، ولما لم يكن يأخذ أجرا على خلاف السفسطائيين فانه كان بمثابة مربى الشباب، ومن التابعين له من كانوا من طبقات إجتماعية مختلفة، وذوى أمزجة متباينة، ومن مشارب فكرية غير متفقة. وهذا كله يدل على أن "تعاليم" الأستاذ كانت مرنة حتى تسمح لكل هؤلاء بالبقاء الى جواره وبالاخلاص له حتى النهاية وبعدها. ويمكننا أن نتصور أن النواه المركزية لها كانت " بعثة " سقراط النقدية، وحولها يدور عدد من المبادئ العامة بدون تفصيلات كبيرة. وربما كان سقراط أول من جعل مهمة التربية توجيه الحياة بأكملها، واذا كان يشترك فى هذا الى حد ما مع السفسطائية(وإن كان هؤلاء يؤكدون أكثر على التعليم المتخصص)، إلا أنه يختلف عنهم يقينا فى أنه جعل الاهتمام الأخلاقى مركزا للتربية.

وهناك إختلاف آخر مع السفسطائية هو أن سقراط كان يتفلسف "باعتباره أثينيا"، أى أن الاهتمام بالمدينة كان أساسيا لديه(على عكسهم). ويظهر هذا بشكل واضح اذا تعرضنا لاتجاهات سقراط السياسية. وقد علمنا أنه قام بأداء بعض المهام السياسية عندما وقع عليه الدور، وانه كذلك شارك بالحرب وأبلى بلاء حسنا، ولكنه لم يسع الى القيام بأى دور سياسى. ورغم هذا نجد أفلاطون فى محاورة "جورجياس" يجعله يقول إنه أحد النادرين بين الأثينيين، بل لعله الوحيد، الذى يهتم بالفن السياسى الحق، وليس هناك غيره(فى أيامه) من يشتغل به (محاورة "جورجياس") . ولعل أفلاطون يقصد بهذا أن سقراط كان يهتم بمبادئ السلوك السياسى، أى بالمشكلات الأخلاقية التى تحدد كل ماعداها، ولعله يقصد كذلك غيرة سقراط على قوانين المدينة . وفى محاورة " أقريطون " صفحات رائعة فى الدفاع عن القوانين حتى إن اقتضى الأمر بسقراط أن يتحمل حكما ظالما. وليس من السهل معرفة ميول سقراط السياسية وهل كانت ميولا ديمقراطية أم محافظة، ولعلها أقرب الى المحافظة، فهو ينتقد النظام الديمقراطى القائم على الاختيار

العشوائى وعلى القرارات المتخذة تحت ضغط الجماهير التى لايحكمها العقل فى كل تصرفاتها. ومن جهة أخرى فإنه يحبذ الرجوع الى تقاليد السلف ويوصى بيريكليز فى حوار معه ورد فى مذكرات "اكسينوفون"، بتقليد النموذج الاسبرطى، المعروف بعدائه للنظام الديمقراطى الأثينى وبتشبثه بالتقاليد وببساطة عاداته وقوة روح المواطنة فى صفوفه.

ثامنا: محاكمة سقراط وإعدامه

ربما كان الحدث الأهم والأكثر تأثيرا فى حياة سقراط هو محاكمته وإعدامه . فقد رأينا سقراط يتفلسف فاحصا ناقدا منبهاً الأثينيين الى أن مايدعون معرفته ليس معرفة حقيقية، والى أن القيم التى يؤسسون عليها حياتهم ليست هى القيم الأولى بالاتباع، حتى لقد يثور عليه كاليكليس فى القسم الثالث من محاورة "جورجياس"، متهما إياه بأنه يقلب رأسا على عقب كل حياة الأثينيين(٤٨١ ج وإنظر فيها ما بعد ذلك). وهذا هو فى الحق ما كان يفعل، ومن هنا كانت ضرورة أن يحدث صدام عنيف بينه وبين المجتمع الأثينى، فكانت محاكمته وإعدامه.

يقول الإتهام الرسمى الذى تأتى بنصه محاورة " الدفاع ": " سقراط مذنب لأنه يفسد الشباب، ولا يعتقد فى الآلهة التى تؤمن بها المدينة "،(٢٤ ب)، فهو إتهام ذو شقين، الثانى منه دينى. ويظهر بالفعل أن سقراط لم يكن يعتقد فى الآلهة التقليدية أو على الأقل فى التصوير التقليدى للآلهة، ولكن ظواهر كثيرة توحى بأنه كان يعتقد فى وجود الآلهة، بل هو كثيرا ما يتحدث عن " الإله " بالمفرد أو عن الألوهية. أما الشق الأول من الاتهام فهو أخطر كثيرا، وهو الشق السياسى. ولكن كيف يكون الإتهام بافساد الشباب " سياسيا "؟ يسهل فهم ذلك إذا تذكر القارئ أن إطار الحضارة اليونانية بأسرها، فى عصرها الكلاسيكى، هو إطار دولة المدينة، وهى صغيرة بطبيعتها (فى عصر سقراط كان عدد " المواطنين"، أى الأثينيين الأحرار، حوالى عشرين ألفا فقط، ولكن كان الى جانبهم ما قد يقرب من أربعمائة ألف من العبيد وممن يمكن أن نقترح تسميتهم " بالموالى "). وفى هذا الاطار كان كل شئ

مـرتبطا بكل شئ: فـالأخلاق مـرتبطة بـالسـيـاسـة، فـمـا هى إلا سلوك للفـرد بإزاء الآخرين، هؤلاء الآخرين أنفسهم الذين سيتحولون يوم إجتماع جمعية الشعب الى مـواطنين، والدين أيضا مـرتبط بهـا، لأن الدين كـان دين المدينة، ومن هنا فـهـو دين الدولة، والتـربيـة كذلك فـهى وسيلة إعداد المواطن للاشتراك فى تسيير دفة أمور الدولة. وقد رأينا كيف كان الشباب مشغوفا بسقراط وكيف كان هذا مشغولا به، ولعل كثيراً من " أولياء الأمور " رأوا أن قيادة أمور أبنائهم تنتقل من أيديهم الى أيدى هذه الشخصية الساحرة لعقول الشباب. ولكن الواقع أن هذا كان أمرا عاما، فقد ضعفت سيطرة الجيل القديم، أى الآباء، على الجيل الحديث بسبب تطور الأفكار التى أكدت على مبدأ إتباع الطبيعة وليس القانون(والقانون هو وسيلة الأجيال السابقة للسيطرة على اللاحقة)، وعلى مبدأ الفردية الذى أرخى من قيد الروابط العائلية والمدنية كذلك.

ولكن الحق أن الاتهام الحقيقى الذى كان وراء الاتهام الرسمى كان إتهاما آخر، وإن يكن لا يزال سياسيا: ذلك هو معارضة سقراط للنظام الديمقراطى . فقد أشرنا الى إنقسام مدن اليونان ما بين مؤيدة لأثينا ومؤيدة لإسبرطة، وهو ما يرجع الى تأييد النظام الديمقراطى أو معارضته. وكانت هناك فى داخل أثينا نفسها أقلية معارضة للنظام الديمقراطى(أى حكم الكثرة)، ومحبذة فى الوقت ذاته لطريقة الحكم الأرستقراطية التى كانت تتبعها إسبرطة (أى حكم الأفاضل)، وقد استغلت إستمرار الحرب وتدهور القيم التقليدية دينيا وأخلاقيا لتهاجم نظام حكم الشعب. ويبدو أن سقراط كان معجبا بإسبرطة(وسيكون أفلاطون هو نفسه كذلك)، وكان يشيد بدستورها، وكانت له كذلك إعتراضات على النظام الديمقراطى، أهمها أنه نظام يسمح بأن يصل الى الحكم أى فرد من أفراد الشعب، وبأن يصعد الحدادون والتجار الى منصة الجمعية العمومية ليدلوا بآرائهم فى أمور لا يفقهون فيها شيئا، ولكنها مع هذا أهم الأمور البشرية: العدالة والحرب والسلام. وهم لا يفقهون فيها شيئا لأنهم غير متخصصين فيها، والشخص الواحد الوحيد الذى يجب أن ينصت له الشعب وأن يطيعه هو ذلك المتخصص فى تلك الأمور، وهو نقد يعادل فى الحق هدما لأهم أسس النظام الديمقراطى. لهذا فما أن عاد الحزب الديمقراطى الى الحكم، بعد سقوط حكم الطغاه الثلاثين الذى أعقب إستسلام أثينا أمام إسبرطة، حتى أسرع بعض زعمائه،

في عـام ٣٩٩ ق.م، الى تقـديم سـقراط الى المحكمـة حتى " ينتـهـوا منه " ومن "ثرثرته" التى لـم تنقطع خلال الثلاثين عـاما السـابقـة ، خاصـة وأن البعض منهم كان يعتبر سقراط صديقا ، إن لم يكن استاذا ، لعدد من هؤلاء الطغاة الثلاثين، فكانت محـاكـمـتـه، التى تحكى لنا عنهـا مـحـاورة "الدفـاع"، وكـانت إدانتـه والحكم عليـه بالاعدام(انظر محاورة " أقريطون ")، وكان موته فى مغرب أحد الأيام فى سجن من سجون أثينا ، والذى يصفه لنا أفلاطون فى عبارات مؤثرة أشد ما يكون التأثير فى محاورة " فيـدون " التى تقول آخر عبـارة فيـهـا : " هذه كانت نهاية صديقنا الذى نستطيع أن نقول عنه إنه كان، من بين من عرفنا من رجال هذا العصر، أفضلهم وأحكمهم وأعدلهم ".

الباب الثالث

أفلاطون

(٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م)

هناك أكثر من طريقة لتقديم الفلسفة الأفلاطونية: فهناك تحليل مؤلفات أفلاطون، أى المحاورات، وهناك تتبع المذاهب الأفلاطونية فى نشأتها وتطورها مع التأكيد على المشكلات التى واجهتها. وقد إخترنا فى هذه الدراسة طريقا ثالثا يقرب من هذا الأخير: هو عرض الفلسفة الأفلاطونية كما تظهر على الخصوص فى محاورات الفترة الوسطى من فترات الانتاج الأفلاطونى، أى محاورات فترة النضوج، حيث انها تحوى بالفعل المذاهب الأفلاطونية الرئيسية، الى جانب انها أشهر محاوراته، وكلها يوجد مترجما الى العربية (فى ترجمات تتفاوت قيمة كل منها بحسب اللغة المنقولة عنها، وبحسب مدى نفاذ المترجم الى معانى الفلسفة الأفلاطونية، وإحاطته بمسائل الفلسفة بصفة عامة ومسائل الفلسفة اليونانية بصفة خاصة)، لهذا فان القارئ لن يجد هنا إلا إشارات سريعة الى محاورات فترة الشيخوخة. وقد أردنا لهذه الفصول أن تكون تعريفا بأهم جوانب الحكمة الأفلاطونية فى أهم فتراتها، تعريفا يضم الى الدقة السهولة، ويعرض تفسيرنا لمذاهب أفلاطون فى خطوطه العريضة: فهذه الدراسة هى نتيجة قراءة مباشرة للمحاورات، ولهذا فلن يجد فيها القارئ إشارات مفصلة الى مراجع أخرى. ولكن أليست المحاورات أهم المراجع حول أفلاطون؟ وقد إهتممنا بالاشارة الى النصوص الهامة، ونظن أن القارئ الذى سيرجع الى هذه النصوص فى المحاورات نفسها سيستطيع أن يكون فكرة طيبة عن الفلسفة الأفلاطونية.

الفصل الأول

أفلاطون وعصره

فى عام ٤٠٤ ق.م استسلمت أثينا المحاصرة برا وبحرا للقوات الاسبرطية، بعد حرب استمرت ما يقرب من ثلاثين عاما. فى هذا العام كان عمر أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) لا يكاد يتعدى الثالثة والعشرين، كان فتى. ولا ريب أنه أدرك كل ما ينطوى عليه هذا الحدث من معان، والحق أنه كان نهاية لعصر مجد أثينا التى يمكن القول إنها سيطرت على العالم اليونانى، خلال الخمسين عاما السابقة، سياسيا على الأخص وثقافيا. فقد كانت أثينا قد شاركت مشاركة كبرى، وخاصة فى معركتى ماراثون وسالاميس، فى الحرب ضد الفرس، وهى التى شاركت فيها المدن اليونانية بعامة تحت زعامة إسبرطة وأثينا، وإن كان للأولى سيطرة أكبر فى تسيير أمور الحرب البرية . ولكن أثينا بدأت فى التأكيد على قوتها الحربية بحرا وأخذت تحتل شيئا فشيئا مكان الصدارة العسكرية بازاء إسبرطة التى كانت قوة برية بالدرجة الأولى. وإعتمادا على أسطولها الضخم أخذت أثينا فى تحويل المدن اليونانية التى كانت "حليفات" لها فى الحرب ضد الفرس، الى مدن "تابعة" تخضع لسيطرتها، وأنشأت هكذا إمبراطورية عريضة عناصرها من المدن المشتركة فى "حلف ديلوس ". وقد نقلت أثينا فى عام ٤٥٤ ق.م خزانة الحلف من جزيرة ديلوس المقدسة، لأنها جزيرة الإله أبوللون، الى أثينا نفسها، الى قلعتها، الأكربوليس، وكان هذا علامة على رغبتها فى السيطرة صراحة على كل أمور الحلف. وقد ثارت بعض "الحليفات"ضد أثينا، فأدارتها هذه عليهن حربا قاسية انتهت بالإخضاع. ونعمت أثينا بسلم، هو سلم السيطرة والقوة، من عام ٤٤٦ الى ٤٣٢ عام قيام حرب البيلوبونيز مع إسبرطة التى انتهت بهزيمة أثينا الكاملة عام ٤٠٤ . وهذه الفترة السلمية هى فى نفس الوقت ألمع فترات أثينا تحت حكم حاكمها الذكى الشهير بيريكليز، الذى شيد وبنى ما تتجمل به مدينة أثينا حتى اليوم، والذى اجتذب اليه الفلاسفة والسفسطائيين، فكان من المقربين إليه أنكساجوراس ومن

معارفه بروتاجوراس. والواقع أن أثينا خلال الخمسين عاما الاخيرة من القرن الخامس ق.م كانت، كما يقول بيريكليز، "مدرسة اليونان ". فشهدت خلال هذه الفترة أعظم الإنجازات المعمارية، وتوافد عليها الفلاسفة وآثرها السفسطائيون، وعلى رأسهم بروتاجوراس وجورجياس وهبياس وبروديقوس، بزياراتهم المتوالية، كما شهدت مسرحيات سوفوكليس ويوريبيديس، أعظم شعراء التراجيديا مع أسخيلوس الذى مات عام ٤٥٦، وضحكت من قلبها، وكثيرا من الأحيان على نفسها، مع مسرحيات أرستوفانيز الساخرة، وأخيرا فانها عاشت خلال هذه الأعوام الخمسين مع سقراط (الذى ولد عام ٤٧٠) ورأته فى الثلاثين عاما الأخيرة على الخصوص ينتقل من مجلس الى آخر حاملا معه السؤال البارع والتعليق القاسى.

ولكن هذه الفترة نفسها تشهد أيضا أوجها أخرى مظلمة لتلك الحضارة اللامعة التى بلغت أوج القوة: تلك هى أوجه الحرب المستمرة وقسوتها، والفساد السياسى فى السلوك وفى المبادئ، وإنهيار التقاليد التى كانت حتى ذلك الوقت موضع الإحترام وسند المجتمع اليونانى. أما الحرب فقد استمرت فى الواقع طوال هذا القرن الخامس إن بين اليونان والفرس، أو بين معسكرى أثينا وأسبرطة، أو حتى فى داخل حلف ديلوس نفسه بين أثينا وحليفاتها. وهكذا شملت الحرب المدن اليونانية كلها برغبة بعضها ورغم أنف الأخريات. ولكن حروب الخمسين عاما الأولى كانت حروبا ضد الفرس وكانت من أجل هذه القيمة الغالية على كل قلب يونانى: وهى قيمة "الحرية "، أما حروب الخمسين عاما الأخيرة فقد كانت حروبا يونانية ضد يونان آخرين، وكانت حروبا من أجل السيطرة والقهر، كانت حروبا "إمبريالية ".

ومن هنا إنتفى عنها كل دافع أخلاقى رفيع، وأصبح قانونها هو المصلحة وليس العدل، وعمادها القوة وليس الحق، وضاع فى غمارها كل إحترام لأى إعتبار إنسانى، حتى لقد أبيدت، سواء على يد أثينا أو على يد إسبرطة، مدن بأكملها، وأهلك كل قادر فيها على حمل السلاح وبيع أطفالها ونساؤها فى أسواق العبيد.

ومن أشد حالات هذه الحرب قسوة ما أتى على جزيرة ميلوس من جراء رغبتها فى البقاء على الحياد وإصرار أثينا أن تنحاز الى صفها ضد إسبرطة، خاصة وأنها

صاحبة ميناء ممتاز وتقع على طريق تجارى هام، طريق مصر وكريت. فحاصرتها القوات الأثينية شُهورا ثمَانية واستولت عليها نتيجة الخيانة (والخيانة من علامات العصر المتكررة)، فأبادت كل الرجال وباعت النساء والأطفال. وقد أثبت مؤرخ الحرب البيلوبونيزية، توكيديديز الشهير، ما تبادله خطباء ميلوس وأثينا قبل الحصار، وخاصة ما أعلنه الأثينيون من مبادئ تحدد سلوكهم هذا: فهم يعتبرون أنهم لا يفعلون شيئا يعارض المبادئ الدينية أو المبادئ التى يتعامل بها البشر مع بعضهم بعضا: فهم يدركون أن الآلهة والبشر على السواء يطيعون فى سلوكهم قانونا طبيعيا يدفعهم الى السيطرة على الآخرين فى كل مرة يكونون هم فيها الأقوياء، ولو كان أهل ميلوس فى قوة أثينا لفعلوا ما تفعله هى، اذن فهى لا تخشى شيئا من غضب الآلهة أو إستنكار البشر (الكتاب الخامس، الفصل السابع، فقرة ١٠٥، من "حرب البيلوبونيز ").

هذه هى قسوة الحرب وهذا هو قانونها: قانون الأقوى. والأخطر من ذلك أن هذا القانون أصبح أيضا مبدأ السلوك السياسى، وذلك بعد إطراح مبدأ العدالة جانبا. وهنا ننتقل الى داخل المدينة اليونانية ذاتها لنجد أن فلسفة السلوك السياسى أصبحت تماثل فلسفة الحرب هذه. ولننظر الى الكتاب الأول من محاورة "الجمهورية" لأفلاطون لنجد فيه تصويرا حيا لذلك على لسان شخصية عنيفة هى شخصية ثراسيماخوس الذى يسخر من أقاويل سقراط حول العدل وإرتباطه بالفضيلة والخير (٣٣٦ ب ـ حـ)، ويتهمه باللف والدوران والثرثرة، لأن الحقيقة ها هى: العدل ليس إلا منفعة الأقوى (٣٣٨ حـ ـ ٣٤١ أ)، وكل حكومة تقيم القوانين التى تناسب منفعة الحكام، وتعلن عدلا ما هو من مصلحتها وظلما يعاقب عليه ما يخالف هذه المصلحة (٣٣٨ د ـ هـ). واذا كان سقراط يظن أن راعى الغنم يرعاها لمصلحتها، فيا لسذاجته ! إنما هو يعتنى بها من أجل مصلحته هو، وكذلك الحاكم و "الرعية ". وهكذا فان العدل هو دائما مصلحة الأقوى والأضعف هو الذى يدفع الثمن، والظلم هو ألا يعمل الضعيف من أجل منفعة الأقوى وسعادته (٣٤٣ ب – د). واذا قارن المرء بين الرجل العادل والرجل الظالم فى شتى ميادين النشاط فسيجد أن للأول المرتبة الأدنى وللآخر المرتبة الأعلى: فاذا إشترك عادل وظالم فى تجارة فاز الثانى دائما، والظالم يدفع دواما ضرائب أقل مما يدفع العادل، وفى نفس الوقت فانه يتلقى

صاحبة ميناء ممتاز، وتقع على طريق تجارى هام، طريق مصر وكريت. فحاصرتها القوات الأثينية شُهورا ثمانية واستولت عليها نتيجة الخيانة (والخيانة من علامات العصر المتكررة)، فأبادت كل الرجال وباعت النساء والأطفال. وقد أثبت مؤرخ الحرب البيلوبونيزية، ثوكيديديز الشهير، ما تبادله خطباء ميلوس وأثينا قبل الحصار، وخاصة ما أعلنه الأثينيون من مبادئ تحدد سلوكهم هذا: فهم يعتبرون أنهم لا يفعلون شيئا يعارض المبادئ الدينية أو المبادئ التى يتعامل بها البشر مع بعضهم بعضا: فهم يدركون أن الآلهة والبشر على السواء يطيعون فى سلوكهم قانونا طبيعيا يدفعهم الى السيطرة على الآخرين فى كل مرة يكونون هم فيها الأقوياء، ولو كان أهل ميلوس فى قوة أثينا لفعلوا ما تفعله هى، اذن فهى لا تخشى شيئا من غضب الآلهة أو إستنكار البشر (الكتاب الخامس، الفصل السابع، فقرة ١٠٥، من "حرب البيلوبونيز").

هذه هى قسوة الحرب وهذا هو قانونها: قانون الأقوى. والأخطر من ذلك أن هذا القانون أصبح أيضا مبدأ السلوك السياسى، وذلك بعد إطراح مبدأ العدالة جانبا. وهنا ننتقل الى داخل المدينة اليونانية ذاتها لنجد أن فلسفة السلوك السياسى أصبحت تماثل فلسفة الحرب هذه. ولننظر الى الكتاب الأول من محاورة "الجمهورية" لأفلاطون لنجد فيه تصويرا حيا لذلك على لسان شخصية عنيفة هى شخصية ثراسيماخوس الذى يسخر من أقاويل سقراط حول العدل وإرتباطه بالفضيلة والخير (٣٣٦ ب ـ حـ)، ويتهمه باللف والدوران والثرثرة، لأن الحقيقة ها هى: العدل ليس إلا منفعة الأقوى (٣٣٨ حـ ـ ٣٤١ أ)، وكل حكومة تقيم القوانين التى تناسب منفعة الحكام، وتعلن عدلا ما هو من مصلحتها وظلما يعاقب عليه ما يخالف هذه المصلحة (٣٣٨ د ـ هـ). واذا كان سقراط يظن أن راعى الغنم يرعاها لمصلحتها، فيا لسذاجته! إنما هو يعتنى بها من أجل مصلحته هو، وكذلك الحاكم و "الرعية". وهكذا فإن العدل هو دائما مصلحة الأقوى، والأضعف هو الذى يدفع الثمن، والظلم هو ألا يعمل الضعيف من أجل منفعة الأقوى وسعادته (٣٤٣ ب - د). واذا قارن المرء بين الرجل العادل والرجل الظالم فى شتى ميادين النشاط فسيجد أن للأول المرتبة الأدنى وللآخر المرتبة الأعلى: فاذا إشترك عادل وظالم فى تجارة فاز الثانى دائما، والظالم يدفع دواما ضرائب أقل مما يدفع العادل، وفى نفس الوقت فإنه يتلقى

فوائد أكثر بكثير مما يتلقى الآخر وإذا اشترك العادل فى إدارة أمور المدينة فإنه عادة ما يضطر الى إهمال أموره الخاصة والى إغضاب أسرته وأصدقائه، أما الظالم فإنه يزيد من ثروته الشخصية إذا إشترك فى سياسة المدينة ويثرى معه أهله وصحابه. وهكذا فإن الظلم أنفع دائما لصاحبه والعدل مصدر مضرة، والظالم وحده هو القادر على قلب مصلحته لتكون العدل. ومثال الظلم هو الطاغية الذى يستولى عنوة على الحكم فى المدينة ويقتل من يشاء وينهب ما يريد ويجعل الجميع خدما له. وهو الذى يقال عنه إنه الغنى القوى السعيد: ذلك أن الناس تقدم إرتكاب الظلم على تحمله، والمرء يفضل أن يكون ظالما على أن يكون مظلوما (٣٤٣ د وما بعدها).

وواضح أن هذا المذهب، كما يلاحظ سقراط فى الحوار (٣٤٤ هـ)، إنما يضع كل حياة أهل المدينة موضع التساؤل: فهو يمتد من السياسة الى الأخلاق، ويمس المدينة والفرد معا، خاصة وأنه يضع السؤال الخطير: ما الطريق الى السعادة؟ هل هو الظلم كما يقول ثراسيماخوس، أم هو العدل؟ وهذا السؤال كان يضعه فى الواقع كل أهل العصر، ونجد أصداء قوية له فى الكتاب الثانى من نفس محاورة " الجمهورية "، وذلك على لسان جلوكون وأديمانتوس، وهما أخوان لأفلاطون. فالأول يعرض على سقراط رأى أهل العصر الذى يميل الى إمتداح حياة الظلم وتفضيلها على حياة العدل، ويبدأ بالاشارة الى أن أنواع الخيرات ثلاثة: خير يُطلب لذاته وخير يطلب لذاته ولنتائجه معا وخير يطلب لنتائجه فقط، وأمثلة ذلك على التوالى المتعة والصحة والرياضة البدنية (٣٥٧ د ـ هـ). وإذا كان سقراط يريد أن يضع العدل فى النوع الثانى، فإن الجمهور يضعه فى النوع الثالث، فهو يطلب من أجل نتائجه وفوائده، ولكن المرء يحاول أن يتجنبه لذاته بسبب صعوبته (٣٥٨ أ). ويمضى جلوكون ليعرض رأى الجمهور أو الرأى العام حول موضوع العدل مبتدئا بالمقصود منه وأصله ثم مثنيا ببيان أن من يطبقونه لا يفعلون ذلك مختارين، ثم منتهيا بتفصيل أنهم محقون فى ذلك، لأن حياة الظالم تفضل فى الواقع حياة العادل.

أما عن طبيعة العدل وأصله، فى رأى أهل العصر، فإن الناس يعتبرون أنه من الطبيعى أن يكون حسنا إرتكاب الظلم وأن يكون سيئا تحمله، وأن تحمله أكثر سوءا

على أية حال من إرتكابه، ولكن الناس تفاهمت على حل وسط هو عدم إرتكاب الظلم من جهة وعدم تحمله من جهة أخرى، وهكذا نشأت القوانين والاتفاقات، ومن سار على القانون سمى عادلا. هذا هو أصل العدل وجوهره: انه يأخذ موقفا وسطا بين أعظم الخيرات، إرتكاب الظلم بدون عقاب، وأسوأ الشرور، أى تحمله من غير قدرة على الرد بمثله. وهكذا فإن العدل ليس محبوبا لذاته بل بسبب عدم القدرة على إرتكاب الظلم (٣٥٨ هـ - ٣٥٩ ب)، ومن يطبقونه لا يفعلون ذلك اذن مختارين. والدليل على هذا أنه لو فرض وأبحنا العدل والظلم معا، فإننا سنجد العادل هو الذى يقلد الظالم وليس العكس، وهذا هو ما تقضى به الطبيعة، أما القانون والجبر فهما اللذان يمنعان الناس من إتباع ميولهم الطبيعية وإرتكاب الظلم (٣٥٩ ب - ج). وهكذا فليس هناك من عادل باختياره (٣٦٠ حـ).

وإذا جئنا الآن الى التفضيل بين حياة العادل والظالم، فلنتصور كلا منهما وهو على حالة الكمال، أى عادلا كل العدل، وظالما كل الظلم، وسنجد أن الظالم سيسلك على طريقة الصانع الماهر بحيث يخفى السوء الذى يفعل حتى يظهر ماهرا كل المهارة فى فن الظلم، وهكذا فإنه سيفعل الظلم كل الظلم، ولكنه أيضا سينجح فى أن يحوز شهرة العدالة، فهو لا يترك أثرا لأخطائه، وهو بليغ ويقنع ببراءته إن إتهمه أحد. أمام هذا الشخص الذى سيحيط نفسه بأسباب القوة من ثروة وجاه وأصدقاء، سنجد العادل كل العدل رجلا بسيطا كريما لا يهمه أن "يظهر "على أنه عادل بل أن "يكون" كذلك، وسنجد أن السمعة السيئة بأنه ظالم ستلاحقه ولكنه، لانه لا يهمه أن "يبدو" عادلا،وسيظل ثابتا على موقفه حتى الموت (٣٦٠ هـ وما بعدها). والآن: أليس من الأفضل أن يظهر المرء "بمظهر " العدالة دون أن يكون كذلك بالفعل؟ ومن كان هكذا يحكم فى المدينة وتفتح له كل الأبواب، ويفيد أصدقاءه ويضر أعداءه، ويقدم الذبائح للآلهة فى سخاء ووفرة مما يجعله محببا اليها أكثر من العادل الذى لا يستطيع ذلك . وهكذا، يضيف جلوكون، فإن الرأى العام يرى أن حياة الظالم تفضل بكثير حياة العادل.

ويأتى الدور على أديمانتوس ليفسر موقف الرأى العام الذى يمتدح العدل، ولكنه لا يحبه، ويهرب منه إن إستطاع (٣٦٢ هـ وما بعدها). صحيح أن الآباء يوصون

أطفالهم بالعدل، ولكنهم يقصدون فى الواقع شهرة العدل وليس العدل فى ذاته، فالفوائد كثيرة تلك التى تنتج عن سمعة العدل، بما فى ذلك الجزاء فى حياة عالم هاديس، العالم السفلى. ومن جهة أخرى فإن الشعراء وغيرهم يحتفلون بالعدل أعظم إحتفال ولكنهم يجدونه صعبا وشاقا، أما الظلم والافراط فهما ممتعان وسهلان وهما ليسا مصدرين للخزى الا فى أعين القانون والآخرين (٣٦ أ). بل إن الآلهة نفسها كثيرا ما فرضت على أصحاب الفضيلة حياة بائسة تعسة، وقدرت للأشرار نصيبا سعيدا. كذلك فإن الكهنة والمنجمين، أى رجال الدين اليونانى، يذهبون الى أبواب الأغنياء ويقنعونهم أن الآلهة وهبتهم القدرة على مسح الأخطاء التى ارتكبوها هم وأسلافهم بوسيلة الذبائح والتعزيمات، مع ما يصاحبها من حفلات وملذات، كذلك فإنهم قادرون على ايذاء العدو، إن أراد الشرى إرضاءهم. أو لا يقول هوميروس نفسه إن الآلهة تغير من رأيها تحت تأثير الأضحيات والصلوات المتقنة، وإن الدخان الذى يتصاعد من الذبائح قادر على التخفيف من غضبهم على الرجل الذى ارتكب الخطيئة وداس على القانون؟ (٣٦٤ د ـ هـ). فلينعم المرء اذن بثمرات الظلم وليتظاهر فقط بالعدل.

هذه اذن، مصورة بقلم أفلاطون نفسه، حالة القيم الأخلاقية فى عصره. والقسم الأخير من كلام أديمانتوس يبين كيف أن الفساد وصل الى ميدان الدين نفسه. والحق أن أزمة العصر كانت أزمة شاملة، ومست أسس البنيان الاجتماعى اليونانى نفسه، أى التقاليد المتوارثة، وخاصة فى ميدان الدين. وقد تم هذا نتيجة لعوامل متعددة، أهمها ازدياد أهمية الفرد فى نظر نفسه على الأخص، وشعوره بقوته سواء فى داخل المدينة، أو بازاء عدو جبار كالفرس، فالذى هزم الفرس إنما هى سواعد الرجال وليست معونة الآلهة، بل إن هناك من بين اليونان من اتهم الاله أبوللون بأنه كان يقف فى صف العدو. وقد تبلور هذا كله فى إتجاه فكرى جديد هو الحركة السفسطائية. والواقع أن كثيرا من الآراء التى عرضنا لها حول حياة العدل والظلم إنما إنتشرت عن طريقهم، فهم الذين رفعوا راية الطبيعة، بما تتضمنه من حث على إشباع الرغبات وتفضيل للقوى على الضعيف، واتهموا "القانون"بأنه حيلة الضعفاء للدفاع عن أنفسهم أمام حق القوى فى السيطرة، وهم كذلك الذين شككوا فى الدين ومخلوقاته ونبهوا الى طبيعتها الأسطورية والى إنها فى الواقع من خلق البشر، وهم أيضا الذين

علموا كل من كان يقدم لهم المال كيف ينصر أية قضية كانت وكيف يحيل القضية القوية ضعيفة والضعيفة قوية. ونرى أصداء لهذين الاتجاهين الأخيرين فى مسرحية شهيرة لأعظم الشعراء الكوميديين اليونان، ألا وهو أرستوفانيز، وقد كان هذا الشاعر الساخر عدوا لكل تجديد فكرى، وقد إنحاز فى صراحة الى التيار المحافظ الذى يرى الأمن كل الأمن فى السلوك والتفكير كما سلك الأسبقون وفكروا. وقد أراد مهاجمة هذه الأفكار السفسطائية الجديدة الخطيرة فاختار مشجبا يعلقها عليه، لأنه كان هدفا سهلا للسخرية الكاريكاتورية، ذلك هو سقراط نفسه، رغم ما نعرفه عن معارضة سقراط للسفسطائيين. وأيا ما كان الأمر فليس علينا، إن شئنا أن نعتبر سقراط كما يظهر فى مسرحية "السحب"، وهى موضوعنا، معبرا عن سقراط الحقيقى، بل قد نراه مجرد شخصية إختارها الشاعر لأنها تناسب أهدافه الساخرة. ولننظر الى ملخص أحداثها بشئ من التفصيل هذه المرة، بعد ما رأينا من أمرها فى أثناء الحديث عن سقراط وعن "الأساطير" المشهورة حوله.

بطل المسرحية، إستربسيادس، مواطن أثينى ريفى تزوج من إحدى "بنات العائلات" فى المدينة، حُب الترف يجرى فى دمها (إشارة الى ثراء أثينا بعد تكوين إمبراطوريتها)، وقد أنجبت له ولدا ربته على طريقتها، فكانت النتيجة بعد سنوات إستنزاف أموال الأب حتى كثر دائنوه. واخيرا اهتدى الأب الى طريقة ينقذ بها نفسه، إلا وهى إرسال ابنه ليتعلم فى مدرسة قريبة منهم، حيث "قوم يعلمونك، لقاء النقود، كيف تنصر أية قضية، عادلة كانت أم ظالمة". ذلك أن عندهم نوعين من الحجج: القوية والضعيفة، وهذه الأخيرة تعرف كيف تنصر القضايا غير العادلة، فعلى الإبن أن يتعلم طريقة المحاجاة الظالمة حتى يستطيع أن يخلص أباه من ديونه. ولكن الابن يرفض بادئ ذى بدء، فيضطر الأب الى الذهاب بنفسه الى "المفكر"، ليتعلم هو ذلك. وهناك يعثر على سقراط معلقا فى سلة الهواء، من أجل أن يعلق فكره ويجعله يختلط بالهواء المماثل لطبيعته.

والشخصية التى تحمل اسم "سقراط" فى هذه المسرحية لا تعترف بالآلهة، ولا تعرف حتى من هو زيوس (كبيرهم)، وإنما السحب آلهتها والهواء والأثير، وعندما يقسم إستربسيادس بالآلهة لا يدرى سقراط ما هى هذه الكائنات، فهى ليست عملة

جارية في مدرسته. وقد حاول بطلنا أن "يتعلم كيف يتكلم "، ولكنه لم يقنع سقراط بقدرته على ذلك، فلم يبق له إلا أن يقنع ولده من جديد بأن يكون تلميذا لسقراط، وهو ما ينجح فيه، فيسلمه الى سقراط ويطلب منه أن يعلمه الحجتين: الحجة القوية والحجة الضعيفة، تلك التى تدافع عن الظلم فتقلب القضية القوية رأسا على عقب، أو أن يعلمه على الأقل الحجة الظالمة، ويجيب سقراط بأن ولده سيتعلم كل هذا حينما يسمع بنفسه الحجتين وهما تتناقشان. وهنا يشخص أرستوفانيز الحجتين ويجعلهما تتكلمان، وتؤكد الحجة الظالمة على أنه من السهل لها أن تقضى على الحجة العادلة اذا ما هى تكلمت أمام الجماهير، وحينما تتبع القواعد الجديدة للخطابة والاقناع (وهنا إشارة لا شك إلى إختراعات السفسطائيين). وهى ترفض رفضا باتا أن يكون هناك شئ اسمه العدل، ولا حتى عند الآلهة، لأن زيوس قيد أباه ولم يعاقب رغم ذلك (وهنا إشارة الى عدم صلاحية الديانة التقليدية لأن تكون أساس المجتمع). وتشير الحجة العادلة الى أن الشباب الأثينى لم يعد يريد التعلم على الطريقة القديمة، مكتفيا بما يسمعه من دروس الخطابة الجديدة، بينما كانت التربية القديمة تتميز بالبساطة وتولد النظام فى عادات النشء، وتحملهم على إحترام العدل والإعتدال. ولكن الحجة الظالمة ترد: وأين رأيت الاعتدال يفيد صاحبه؟ إنه لا يفعل شيئا إلا أن يحرم المعتدل من الملذات التى توصى بها الطبيعة (وهنا تقف الطبيعة ضد القانون).

وبينما يعود إستربسيادس الى بيته لكى ينكر على دائنيه أن لهم عليه شيئا، ومنكرا وجود الآلهة وساخرا من دائنه الذى يقسم بها، يستمر ولده فى تلقى دروس الحجة الظالمة، ولكنه ما أن يعود الى أبيه حتى يبدأ فى تطبيق ما تعلمه على أبيه هو نفسه، فيضربه ضربا مبرحا (إنهيار تقاليد الأسرة)، مع البرهنة على انه يحق له أن يضرب أباه، ويسخر من كل الحكم الأخلاقية والطرق القديمة فى التفكير. وعلى إثر هذا يدرك الأب مقدار خطئه، فيسرع الى "مفكر" السفسطائيين، ويضرم فيه النار حتى يحترق ويفنى هؤلاء "المفسدين" للشباب.

كانت هذه بعض سمات العصر وأفكاره، أو كما يقال "تياراته". فاذا أتينا الآن الى أفلاطون نفسه، وأردنا أن نلخص فى كلمة واحدة حكمه على عصره، فإنا لن

نبتعد كثيرا عن الصواب إذا قلنا إنه عنده عصر المدعين، وذلك فى كل الميادين وخاصة ميدان السياسة. فقد كان ميدان السياسة من أسهل ميادين الادعاء: فمن ذا الذى لا "يفهم " فى السياسة؟ ومن ذا الذى يرى أنه غير جدير بمناصب القيادة فى السلم أو فى الحرب؟ وقد أدى الى هذه الظاهرة طبيعة التكوين السكانى للمدينة اليونانية، وما نتج عن ذلك من نتائج على طبيعة التركيبة السياسية لهذه المدن، وتلك التى وصلت الى تحقيق النظام الديمقراطى فى الحكم على الخصوص. ففى هذه المدن، وعلى رأسها أثينا، كانت السلطة فى يد "مجمع الشعب" أو "الجمعية الشعبية"، ولكن ما هى هذه الجمعية؟ إنها ليست شيئا آخر إلا كل أفراد الشعب الأحرار مجتمعين، ولما كان إتخاذ القرارات فى النظام الديمقراطى يتم بالتصويت، فإن رأى كل منهم يصبح له وزنه. ثم اذا نظرنا بعد ذلك الى أن المناصب السياسية كانت توزع عادة إما بالقرعة العمياء وإما بالانتخاب الذى يأتى نتيجة لقدرة الرجل على التأثير ببلاغته فى الشعب، وجدنا أن الباب الى هذه المناصب كان مفتوحا على مصراعيه أمام الجميع. والسؤال الذى وضعه أفلاطون، لأنه كان يرى سقراط يضعه، هو: هل هؤلاء الساسة من مدعى المقدرة السياسية جديرون بالقيام بهذه الوظيفة الحيوية؟ وهل لديهم بالفعل العلم الذى يدعونه بشأنها؟ فى محاورة "الدفاع "يقول سقراط إنه توجه الى أحد هؤلاء: "وقد جعلنى فحصه أحس بالتالى: فأثناء الحوار بدا لى أنه يبدو فى نظر الكثيرين من الآخرين، وفى نظره هو نفسه على الخصوص، حكيما، أما فى الحقيقة فإنه ليس بالحكيم. فحاولت إذن أن أبين له أنه يعتقد أنه حكيم ولكنه فى الواقع ليس كذلك. فكانت النتيجة أنه حقد علىَّ هو وكثير من الحاضرين" (٢١ حـ - د).

وإدعاء العلم بشئون السياسة لم يكن مقتصرا على الساسة الذين بيدهم الأمر، بل لقد أتى عليه يوم أصبح فيه شيئا مشاعا بين الشباب أنفسهم، حتى من لم يكد يبلغ منهم سن الحلم. ويجب أن نتوقف هنا قليلا أمام الحالة التى تعرضها محاورة "ألقبيادس الكبرى" لدلالتها العامة من جهة، ولأهمية موضوع السياسة فى الفكر الأفلاطونى من جهة أخرى، ولمركزيته فى حياة اليونان فى عصر أفلاطون من جهة ثالثة. يقول سقراط لألقبيادس إنه يعرف مدى طموحه حتى أنه لو سأله أحد الآلهة: "ياألقبيادس هل تفضل الحياة راضيا بالميزات التى تملكها الآن أم أن تموت فورا إن

لم يكن بامكانك حيازة ما هو أعظم منها ؟"، فإنه سيفضل الموت من غير شك. ولكن ما هي طبيعة آماله؟ ها هي ذي: ما أن يظهر أمام جميع الأثينيين (وهو ما سيحدث بعد أيام عندما يدخل ألقبيادس الشاب في طائفة المواطنين بعد بلوغه السن القانونية وتدريبه) فإنه سيستطيع أن يقنعهم أنه أفضل من بيريكليز نفسه وهو أعظم الساسة الأثينيين، وسيصير هكذا أقوى رجل في المدينة، وبالتالي أقوى رجل في كل المدن اليونانية، لأن أثينا أعظمها، بل وكذلك أقوى رجل بين الشعوب الأخرى التي تسكن نفس القارة الأوربية، ولكنه سيفضل الموت على الحياة بدون السيطرة على آسيا كذلك ليملأ الدنيا كلها باسمه وجبروته. هذه هي آمال الشاب الأثيني الطموح. ولكن هل سيحققها ؟ لنعد الى أولى خطوات هذا المشروع، وهي الظهور أمام جميع الأثينيين. إنه سيقول لهم إنه أتى ليعطيهم مشورته لأنه أقدر على ذلك من أي شخص آخر. ولكن المفروض أن يكون أعلم منهم جميعا في هذا الميدان الذي سيصعد الى المنصة لينصحهم بشأنه. والذي يعرفه ألقبيادس بالفعل جاءه من أحد مصدرين: إما أنه تعلمه عن آخر، وإما أنه اكتشفه بنفسه. ولنعد الى الميدان الذي سيكلمهم بشأنه: إنه ليس طرق العزف على القيثارة، فالناصح هنا هو الموسيقي، ولا التربية الرياضية، لأن المختص هنا هو رجل الرياضة، ولا صنع السفن، لأن العالم هنا هو مهندس السفن، فماذا اذا يكون؟ فيقول ألقبيادس: أمور المدينة نفسها ، أي شئون الحرب والسلام، ويضيف سقراط: وذلك على نحو ما يجب وليس على أي نحو، ويوافقه ألقيبادس. ولكن "على نحو ما يجب "يتطلب فنا متخصصا ، علما خاصا ، فما هو فيما يخص الحرب والسلام؟ هنا يعترف ألقيبادس بجهله، ولكنه يتنبه بمساعدة سقراط الى أن "على نحو ما يجب "يعني هنا "العدل "والآن: أين تعلم القبيادس فن العدل هذا ؟ ومن هو معلمه؟ ألقبيادس لا يجيب. أم لعله اكتشفه بنفسه؟ ولكن إكتشافه يقتضي البحث عنه، والبحث يقتضي الشعور بعدم الحصول عليه، فكيف يكون هذا بينما ألقبيادس ظل يعتقد طوال حياته، منذ طفولته وحتى الآن، أنه يعرف العدل والظلم؟ اذن فهو لم يعثر بنفسه على علم العدل. فيتراجع ألقبيادس ويقول إنه تعلمه من الجمهور. فيتساءل سقراط: هل الجمهور عالم فعلا في هذا الميدان؟ لنفحص الأمر: إننا نقول إن الجمهور يعلم اللغة للأطفال وهو في هذا معلم حقيقي، لأنه يمتلك هذه المعرفة بالفعل، وعلامة هذا هو عدم إختلاف الناس فيما بينهم على طبيعة أسماء الأشياء. إذن فعلامة العلم هي عدم

الإختلاف، أو قل هى عدم التناقض، ولو وجدنا أن معلم الحساب يتناقض فى حساباته اذن لنزعنا عنه صفة المعلم والعالم. والآن: هل الجمهور على إتفاق حول أمور العدل والظلم؟ واضح أن لا. اذن فليس الجمهور بمعلم لفن العدل. وهكذا لا يكون ألقبيادس قد تعلم هذا العلم عن آخر ولا هواكتشفه بنفسه. ويظن، وهو على هذه الحال، أنه قادر على الكلام فى السياسة؟ الحق أنه لا يدرى عنها ولا عن العدل شيئا، وإنما هو يدعى العلم وحسب (محاورة "ألقبيادس الكبرى "، ١٠٤ هـ - ١١٢ د).

ولم يكن هذا حال المشتغلين بالسياسة والتواقين إليها فقط، بل كان حال كل طوائف المجتمع على التقريب. إنظر الى ما يقوله سقراط: "بعد السياسيين ذهبت الى الشعراء... واصطحبت معى من مؤلفاتهم ما بدا لى أنهم بذلوا فيه غاية الجهد، وسألتهم بالتفصيل عما يقصدون... ولكم أخجل من أن أقول الحقيقة. ولكن الحقيقة يجب ان تقال. ويمكن ان نقول إن كل الحاضرين كادوا أن يكونوا قادرين على الكلام حول ما كتبه الشعراء أفضل منهم هم أنفسهم. وظهر لى من جديد، بخصوص الشعراء، وفى أقصر وقت، انهم لا يكتبون ما يكتبون على أساس من علم، بل تحت تأثير نوع معين من الموهبة الطبيعية، وفى حالةمن الإلهام على طريقة المتنبئين الموحى اليهم والمنجمين. فهؤلاء أيضا يقولون أشياء كثيرة جميلة لكنهم لا يدرون شيئا عما هم قائلون. فى مثل هذه الحالة بدا لى وضع الشعراء. وفى نفس الوقت إنتبهت الى أن الشعر يجعلهم يعتقدون أنهم أحكم البشر حتى فيما يخص الموضوعات الأخرى، وهو ما لم يكونوه على الاطلاق... وأخيرا ذهبت الى المتخصصين فى الأعمال اليدوية... وكنت واثقا أنهم عالمون بأشياء كثيرة جميلة، وبخصوص هذا لم أكذَّب، فقد كانوا يعرفون أشياء لا أعرفها... ومع هذا فقد بدا لى أن لدى هؤلاء الصناع الطيبين نفس النقيصة التى لدى الشعراء:فكل واحد منهم، لأنه يؤدى مهنته تأدية ممتازة، يعتقد أنه أحكم البشر حتى فى أهم الأمور الأخرى، وهذا الخطأ من جانبهم غطى على معرفتهم تلك "("الدفاع "، ٢٣ أ - هـ).

هذا الادعاء، الذى يظهر على الفور فساده عند الفحص، نجده كذلك فى ميدان من أهم ميادين الحياه الإجتماعية، ألا وهو ميدان التربية. وتعرض محاورة "لاخيس"

لحالة يمكن أن تعد نموذجية. فقد أتى أبوان بقائدين من أكبر القادة الأثينيين ليدليا إليهما بمشورتهما حول قيمة تعلم ابنيهما لفن معين من فنون السلاح، وجاءا بهما ليريا أحد معلمي هذا التدريب، فالغرض العام هو تحديد تربية الولدين، وقد اختار الأبوان هذين القائدين لأنهما مختصان في شئون السلاح والحرب.، ولكن ها هما يختلفان حول قيمة هذا التدريب: فنكياس، القائد الأثيني الذي أصبح أهم شخصيات أثينا بعد موت بيريكليز، يقول إنه مفيد، ولاخيس يقول إنه بغير فائدة، هذا إن كان يمكن بالفعل تعلمه، لأنه كان قد رأى هذا المعلم نفسه، الذي يدعي الآن القدرة على تعليمه، وهو يظهر بمظهر الجبان في إحدى معارك الحرب الفعلية. وهكذا فإن "السلطات "التي ليس فوقها من سلطة في شئون الحرب مختلفة هي نفسها، ولنتدبر مغزى هذا على ضوء ما قلناه من أن شرط العلم هو عدم الاختلاف وعدم التناقض. ويتدخل سقراط في النقاش ليحول مجراه: فإن تعلم هذا التدريب أو ذاك مسألة تفصيلية، إنما المهم هو تحديد الهدف وتحديد طبيعته، ويصبح بعد ذلك سهلا تحديد الوسائل المؤدية اليه. والهدف هو الشجاعة. ولكن ما هي طبيعة هذه الفضيلة؟ هنا أيضا يجب أن نتوجه الى نكياس ولاخيس، فمن سيكون أعرف منهما بالشجاعة؟ ويدلي كل منهما برأيه، ولكن هنا أيضا يظهر إختلافهما، بينما كل منهما يؤكد على أنه واثق مما يقول (١٨٦ ج ـ د).

وقد يلاحظ القارئ أن ادعاء كل من القائدين المعرفة في هذا الميدان أمر طبيعي، وانه أمر طبيعي كذلك أن يختلفا، ولكنه لا شك سيتفق على خطورة إدعاء المعرفة في مثل هذا الميدان، ميدان التربية، لأن نفوس الشباب، وروح المدينة بالتالي، مرهونة بالكفاءة فيه (إنظر ١٨٦ أ وما بعدها). والحق أن أكبر المدعين في مجال التربية كانوا فئة خاصة تستحق أن نتوقف عند موقف أفلاطون منها وتصويره لها وقفة طويلة، لأنها صبغت عصر سقراط وعصر أفلاطون بصبغتها، ألا وهي فئة السفسطائيين. ولندخل مباشرة الى محاورة "أوثيديموس "لنلتقي بممثلين لهذه الطائفة، ولنرى طبيعة إدعاءاتها. وهما أخوان جاءا من خيوس، واستقرا زمنا في ثوريوم ثم طردا منها، فأتيا الى أثينا. وقد كان سقراط يعرفهما، فعندما رآهما قدمهما الى صاحبه قائلا: هذان الرجلان، أوثيديموس وديونيسودورس، من الرجال العلماء، ليس في الهيِّن من الأمور بل في أعظمها: فهما يعرفان كل ما يخص

الحرب، الاستراتيجية والتاكتيك، وأنواع المعارك وكل ما هو ضرورى لمن يريد أن يكون قائدا حربيا، وهما على إستعداد لدخول أى عراك جسمى وينتصران دائما، ولكنهما ليسا فقط مصارعين بالجسم، بل هما قادران كذلك على تعليم كل ألوان الصراع، بما فى ذلك الصراع أمام المحاكم، وقادران كذلك على نقل علمهما فى هذا الميدان لمن يدفع لهما الأجر، فيتعلم منهما كيف يتكلم أمام المحكمة وكيف يحضر خطبته (والمحاكم اليونانية لا تعرف نظام المحاماة). أما الأخوان فإنهما يشفقان على سقراط عند قوله هذا، ويقولان وهما يضحكان: ليس هذا اليوم ما نشغل أنفسنا بتعليمه، فقد تركنا كل ذلك، ونحن الآن نشتغل بتعليم الفضيلة، ونعتقد أننا قادران على تعليمها أحسن من أى شخص آخر فى العالم، ونعلمها فى أكبر سرعة. فيعجب سقراط بهما، ويحييهما كأنهما إلاهان، إن كان هذا صحيحا، ويدعوهما، ما داما فى اللوقيون ملعب الشباب، ليعرضا علمهما أمام من يرغب فيه، وأن يقدما لهذا الشباب الذى تجمع حولهما، متشوقا الى سماعهما، عينة من علمهما وأن يبدأ بدرس فى الحث على الفضيلة، حتى يأتى بعد ذلك عليهما سيل ممن اعتقدوا فى ضرورة السعى وراء الفضيلة، ليتعلموها منهما. ولكن أى درس هذا الذى أعطياه ! لقد أمسكا بالصبى الذى قدمه سقراط إليهما ليحثاه على ضرورة تعلم الفضيلة، وسأله أوثيديموس: من هم الذين يتعلمون ياكلينياس، العلماء أم الجاهلون؟ فيجيب الصبى بأنهم العلماء، ولكن السفسطائى يجعله يعترف بأنه عندما تعلم الموسيقى لم يكن يعرف عنها شيئا، اذن فالذى يتعلم ليس هو العالم بل الجاهل، وبين ضحكات الحاضرين وتصفيقهم قفز السفسطائى الآخر، ولم يكد الصبى يلتقط أنفاسه، ليسأله: قل لى ياكلينياس: فى درس المحفوظات من كان التلميذ الذى يتعلم، هل هو التلميذ العالم أم التلميذ الجاهل؟ فيرد: التلميذ العالم، فيجيبه السفسطائى منتصرا: إذن فالعالم هو الذى يتعلم وليس الجاهل كما قلت فى إجابتك السابقة. ولا يترك أوثيديموس الصبى يلتقط أنفاسه بل يعود ليسأله: هؤلاء الذين يتعلمون، يتعلمون ما يعلمون أم ما لا يعلمون؟ فيجيبه كلينياس بأنهم يتعلمون ما لا يعلمون. فيسأله السفسطائى: ألا تعلم حروف اللغة؟ - نعم. - ولكن ألا يتكون درس المحفوظات من حروف اللغة؟ - نعم. - والتلميذ الذى لا يعرف حروف اللغة هو الذى لا يتعلم؟ - نعم. - اذن فالذى يتعلم يتعلم ما يعلمه. ومرة أخرى يلتقط ديونيسودورس الكرة من أخيه ليقول للصبى: بل لقد كانت إجابتك الأولى صوابا

وأوثيـديموس يخدعك. ويثبت له أن من يحصل على علم يحصل على شئ لم يكن حائزا عليه، فالذين لا يعلمون هم الذين يتعلمون وليس من يعلمون.

ها نحن أمام نموذج "للسفسطة "، ولكنه لا يجب أن يشغلنا عن الإنتباه الى ما هو أهم: فهذان السفسطائيان قادران، أولا، على تعليم كل شئ: المصارعة والحرب والخطابة والفضيلة كذلك. وهذه الفضيلة، ثانيا، إنتهت الى ما نرى: مجرد تعليم فن المجادلة، أى فن إحراج الطرف الآخر وهزيمته أيا ما كانت القضية التى يدافع عنها، بعبارة أخرى: فن تأييد الأبيض والأسود والشئ ضده والقضية ثم القضية المعاكسة لها. وهذا هو ما يسجله سقراط فى نقده لهذين السفسطائيين: فإن كل ما فعلاه لم يكن إلا لعبا على الألفاظ، ولكنه لعب لن يعلمنا شئ عن طبيعة الأشياء نفسها، كما علمنا من دراستنا للسفسطائيين. والحق أن تأثير السفسطائيين كان عظيما، وكان فى نفس الوقت إنعكاسا وتأكيدا للمبدأ الكبير فى فلسفة بروتاجوراس: الانسان مقياس كل شئ. فالعصر هو عصر الفرد الذى يريد أن يشبع كل طموحه وكل شهواته، حتى ولو كان ذلك على حساب الآخرين، فمبدأ السلوك الأخلاقى ليس القانون الوضعى بل هو قانون الطبيعة، أى قانون القوة والسيطرة. وكان الشباب يجرى الى ندوات السفسطائيين ليكتسب منهم بأغلى الأجور وسائله لبلوغ المناصب وتحقيق الطموح، وعلى الأخص هذه الوسيلة الذهبية: الكلمة الساحرة التى تقنع فتجعل مئات المواطنين ألعوبة فى يد السياسى وأداة له، وليس عليه أن يأبه بالحقيقة، فأهم من الحقيقة الاحتمال والظن، لأن الاعتقاد أقوى أثرا من العلم .والمهم هو الاقناع، وكان السفسطائيون كما رأينا أساتذة فن الاقناع، فن الاقناع بأى شئ. وعلى العكس منهم تماما كان سقراط، كما رأينا كذلك، وعنه أخذ أفلاطون مواقفه الأساسية، المغايرة بوجه عام لمواقف السفسطائيين.

وإذا أردنا أن نلخص فى كلمتين أبرز ما أخذه أفلاطون عن سقراط فإنه يمكن أن يكون التالى:

١ - الاهتمام بالمدينة وبالتالى بالسياسة، هو الدافع الأول نحو الفلسفة، وقصد الفيلسوف السقراطى أن يرى العدالة والفضيلة تسود المجتمع.

٢ ـ من أهم وسائل تحقيق هذا الهدف السياسى تشكيل نظام التربية تشكيلا يناسبه، ومن هنا الاهتمام بالشباب وبالتشريع.

٣ ـ المعرفة أساس العمل، ومن هنا فإن الشرط الأول لإصلاح المدينة هو الوقوف على الحقيقة.

٤ ـ أساس الأخلاق أساس عقلى.

٥ ـ من معايير الحقيقة إتفاق العقول، ومن هنا يصبح الحوار ("الجدل "، الديالكتيك) وسيلة المعرفة الفلسفية.

٦ ـ موضوع المعرفة هو الكلى وليس الفردى، هو "الأشياء فى ذاتها "(مثلا ليس هذا الفعل التقى أو ذاك، بل "التقوى فى ذاتها ")، أى الماهيات.

والحق أن هذه الكلمة الأخيرة يمكن أن تلخص مشاركة سقراط فى تطور الفكر اليونانى، وفيها الكفاية. ولعل هذا أن يتضح وأن يتأكد بالإشارة الى ما يقوله أرسطو عن دور سقراط وعن تأثيره على أفلاطون على نحو أخص، وهو ما سبق أن رأيناه فى الفصل السابق.

الفصل الثانى
أفلاطون والسياسة

يقول أفلاطون، فى " الخطاب السابع " من الخطابات المنسوبة إليه، إنه كان يلتهب طموحا فى صباه الى الإشتغال بالسياسة، وهو ما كان حال معظم شباب عصره. وقد كان كل شئ يؤهله لذلك، فهو سليل أسرة أرستقراطية يرتفع نسبها الى المشرع اليونانى الشهير " سولون "، وبعض أقربائه كانوا من المشتغلين بالسياسة بالفعل. وكان من الطبيعى، بالنظر الى إنتمائه الطبقى، أن يميل الى نظام الحكم الأرستقراطى، ولا ريب أنه توقع خيرا حينما استولى " الطغاة الثلاثون " على الحكم فى أثينا عام ٤٠٣ ق.م (ولنتذكر أن العام السابق شهد إندحار المدينة أمام إسبرطة ونهاية الحكم الديمقراطى ونفى زعماء الحزب الحاكم)، بل يظهر أن عروضا قدمت إليه (وكانت سنه وقتذاك حوالى الرابعة والعشرين) للانضمام الى هذه المجموعة الأرستقراطية، حيث أن اثنين من أقربائه القريبين، هما كريتياس وخارميديس (وكلاهما يظهران فى المحاورة المعروفة باسم هذا الأخير)، كانا من أهم زعماء العصبة الحاكمة، كما كان من بينهم كذلك بعض معارفه. يقول أفلاطون: "ولم يكن عندى أى مبرر لأن أدهش [من قيام هؤلاء بثورة للإستيلاء على الحكم]، فقد كنت أظن أن قصدهم كان تخليص الدولة من وضع ظالم وقيادتها على طريق العدل، وأنهم كانوا راغبين بالتالى فى تصريف الأمور بهذه الروح. لكل هذا أخذت أراقب تصرفاتهم، ولكنى سرعان ما رأيت أنهم جعلوا النظام السابق يبدو الى جانبهم وكأنه عصر ذهبى حقيقة [لكثرة ألوان الظلم والعنف التى ارتكبوها] ! وكان من بين ما حدث أن سقراط، ذلك الشيخ الذى كنت أعزه، والذى لا أخجل من أن أقول إنه كان أعدل رجال ذلك العصر، سقراط هذا بعثوا به مع بعض المواطنين ليقودوا مواطنا حتى يعدم، وذلك وسيلة منهم حتى يجعلوا سقراط شريكا لهم، شاء أم لم يشأ، فى أفعالهم. أما هو، فبدلا من إطاعتهم، فضل المخاطرة بتحمل أى شئ إلا أن يكون شريكا فى أعمال مجرمة. أمام كل هذه الوقائع وأخرى غيرها وتماثلها خطورة، لم

أستطع البقاء معهم أكثر من هذا، فابتعدت عن المساوئ التى كانوا يفعلون. وبعد ذلك بوقت غير طويل سقط هؤلاء الثلاثون. ومنذ ذلك الوقت ورغبتى فى الاشتغال بالسياسة تتضح وإن أصبحت أقل إشتعالا عما قبل " ("الخطاب السابع "، ٣٢٤ ـ ٣٢٥ أ).

هكذا كانت خيبة أمل أفلاطون مع نظام الحكم الأرستقراطى (أى حكم الأقلية)، وسرعان ما أضيفت اليها خيبة أمل جديدة وقاسية كل القسوة مع النظام الديمقراطى الذى أسقط الطغاه الثلاثين. وذلك أن قادة الحزب الديمقراطى لم ينتظروا طويلا حتى وضعوا لسقراط إتهاما يعتبر فى رأى أفلاطون أبعد ما يكون عن سقراط، تلك هى تهمة عدم إحترام الآلهة، وكانت النتيجة أن أعدم سقراط. يقول أفلاطون: " وبينما كنت أراقب كل هذه الوقائع وألاحظ الرجال الذين يقومون بادارة الحكم فى الدولة، وكلما تعمقت فى فحص القوانين والقواعد الموروثة، وكلما تقدمت فى العمر كذلك، رأيت صعوبات حكم الدولة، حكما كما يجب، تزداد ". فقد كان الفساد، كما يقول، واسع الامتداد، سواء فى القوانين أو فى التقاليد المتوارثة، حتى لقد أصبح منظر أثينا وهى تعانى من هذا الفساد يصيب أفلاطون بالدوار، وأصبح منذ ذلك الوقت وهو لا يفكر إلا فى طريقة إصلاح الأوضاع بما فى ذلك إصلاح النظام السياسى بصفة عامة، وإنتهى به تدبره فى الأمر الى هذه النتيجة، وهى ما يهمنا هنا: أن الفلسفة الرشيدة هى وحدها القادرة على تحديد طبيعة العدل، سواء أكان ذلك فى الشئون العامة (السياسة) أو فى الشئون الخاصة (الأخلاق).

وهو لم ينته الى هذه النتيجة إلا بعد أن يئس تماما من قدرة رجال السياسة العاديين، وبعد أن إكتشف أنه لا يمكن لهم إلا أن يفشلوا فى تحقيق العدالة، وهى المطلب الرئيسى من النشاط السياسى: هذا هو ما تدلنا عليه محاورات الشباب وخاصة محاورة " جورجياس " العظيمة، التى نجد فيها أعنف نقد وجهه أفلاطون الى رجال السياسة التقليديين فى أثينا، بمن فيهم بل وعلى رأسهم الحاكم الشهير بيريكليز. والسؤال الذى يضعه أفلاطون أو المحك الذى سيحكم على أساسه عليهم هو: هل الخطباء الذين يصعدون على منصة الجمعية العمومية (وهم الساسة) يسعون بخطبهم الى أن يجعلوا المواطنين يصيرون " أفضل " بقدر الإمكان، أم هم يسعون

الى تملق الجمهور، ويعاملونه هكذا كأنه طفل، ويهملون المصلحة العامة من أجل الالتفات الى مصالحهم الخاصة؟ (٥٠٢ د ـ ٥٠٣ أ). إن أفلاطون يعتقد أن واجب السياسى هو أن يجعل "نفوس" المواطنين تكتسب الفضيلة، سواء راق هذا للمواطنين أم لم يرق، فهل فعل ذلك بيريكليز ومن سبقه من عظماء ساسة أثينا؟ إنه يجد أنهم لم يفعلوا إلا إرضاء شهواتهم ومرضاة رغبات الجمهور أيا ما كانت، ولم يهتموا بجعل مواطنيهم يصيرون فضلاء(٥٠٣ أ - حـ)، بل هو يتهم بيريكليز على الأخص بأن الأثينيين صاروا على يديه كسالى، جبناء، ثرثارين، لا تنتهى مطامعهم فى إقتناء المال، وذلك حيث أنه كان أول من رتب مكافأة عن أداء المواطنين للواجبات السياسية العامة، سواء فى الحرب أو فى القضاء، بعد أن كان المواطنون يقومون بها بدافع من شعورهم المدنى وحده (" جورجياس"، ٥١٥ هـ). ثم ماذا كان جزاؤه على أيديهم؟ لقد أدانوه بتهمة السرقة وكادوا أن يحكموا عليه بالاعدام! لقد جعلهم أسوأ مما كانوا ولم يجعلهم أفضل. وينتهى أفلاطون الى هذا الحكم القاسى: " لم يحدث قط أن شهدت مدينتنا سياسيا طيبا ". لقد أطاع الساسة الشعب ولم يقودوه، إن اقتضى الأمر بالقهر إن لم يفلح الاقناع. ودليل أخير على فشل الساسة: من منهم جعل أبناءه أو من يقوم على تربيتهم يصيرون فضلاء؟ لقد كان أحد أبناء بيريكليز أقرب ما يكون الى البلهاء... واذا كان هذا دليلا على شئ فعلى أن الساسة التقليديين لا يعرفون واجب العناية به (وهو النفس)، ولا يعرفون واجبهم بازاء مواطنيهم، والعلة الجذرية لهذا كله هو أنهم غير مؤهلين للعمل السياسى، والتأهيل لا يكون إلا بشئ واحد: بالمعرفة لمن كان لديه حسن الإستعداد.

وهكذا تتحدد بين أيدينا الخطوط الرئيسية للمشروع الأفلاطونى الذى يشكل الاطار العام لنشاطه الفلسفى الكلى بل لتفلسفه وسلوكه الفعلى معا: ذلك هو إعداد الحكام المتخصصين (وهل سيكون هناك أفضل من الفيلسوف؟) الذين سيدركون أن واجبهم هو كواجب الطبيب بازاء المريض: ليس فائدة الطبيب الخاصة بل العناية بالمريض حتى ينجو ويصير أفضل. وهذا هو مشروع محاورة " الجمهورية ".

وإذا أردنا أن نحدد المفاهيم الرئيسية فى هذه المحاورة، فإننا يمكن أن نقول إن الموضوع الرئيسى فيها هو العدالة، وإن مركز البنيان السياسى المقترح هو فكرة الطبقات، ولكن الحق أن هناك مفهوما أهم من هذين، لأنه بمثابة الأساس لهما، وهو

مفتاح كل الفكر السياسى الأفلاطونى: ذلك هو مفهوم التخصص.

وتظهر أهميته منذ البداية، منذ الحديث عن نشأة المدينة الطبيعية. فالإنسان مأخوذا بمفرده ضعيف، ويظهر الضعف على الخصوص أمام تعدد حاجاته. وهكذا فإن ظهور المدينة، أى التجمع البشرى المنظم، مرجعه الى " عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته الى أشياء متعددة" (٣٦٩ ب)، فهو مضطر الى اللجوء الى معاونة فرد آخر وثالث وهكذا، لأنه من المستحيل على نفس الشخص أن يتقن كامل الاتقان مهنا كثيرة، وهذا التجمع المشترك هو ما نسميه باسم المدينة (٣٧٤ أ ، ٣٦٩ حـ). وهكذا تكون ضرورة التخصص هى الأساس الحقيقى لقيام المدينة، وفيها يقوم الشخص بأداء وظيفته من أجل المجموعة كلها. ولما كانت الحاجات الأساسية التى تفرض على الانسان نفسها أول ما تفرض هى حاجات الطعام والمسكن والملبس، فإن أول تجمع إنسانى إحتاج الى أربعة أو خمسة رجال على الأقل (٣٦٩ د، ٣٧٠ د). والحق أن الحاجة ليست هى وحدها ما يدعو الى التخصص، بل هناك كذلك الاقتصاد فى الجهد (٣٦٩ هـ)، والفائدة الأكبر، حيث ان الانتاج يكون أكثر وأسرع وأسهل حينما لا يقوم الفرد إلا بعمل واحد وواحد فقط (٣٧٠ حـ، وانظر كذلك ٣٧٤ ب - حـ). ولايزال مبدأ التخصص منظورا إليه من هذه الوجهة الأخيرة للنظر أساس العمل فى كبرى المصانع فى الحضارة الغربية اليوم، ولكن تطبيقه الدقيق، وهو ما يسمى "بتفتيت العمل"، ينتهى ليس فقط الى زيادة الإنتاج وسرعته ولكن كذلك الى إحالة العامل الى ما يشبه الآلة.

ويرى أفلاطون أن التخصص ليس واقعة ملاحظة وحسب، ولا ضرورة تفرض نفسها فقط، بل ان له أساسا طبيعيا يكمن فى الطبيعة البشرية ذاتها. فأفلاطون يعتبر أن الطبيعة لم تجعل فردا يشبه فردا آخر، وإنما لكل " طبيعة " مختلفة تجعله مؤهلا لهذه الوظيفة أو تلك ولكن ليس لكل الوظائف معا (٣٧٠ أ - ب). وليس القارئ بغافل لا شك عن أهمية هذا المبدأ وخطورة متضمناته، وسنعود اليه مرة أخرى بعد قليل عند حديثنا عن الطبقات. ولكنا نريد أن نشير الى أن الذى يجعل فكر أفلاطون السياسى " فلسفة سياسية" هو أنه يرتفع من الوقائع ليقدم لها تفسيرات ليست هى ذاتها وقائع تلاحظ، فهو لا يصف وحسب، وإنما يفسر أيضا ،وهو يفسر

بالرجوع الى مبادئ تتعدى ميدان الوصف، لأنها ليست بالوقائع التى يمكن تقريرها ،ومن ذلك وجود طبائع مختلفة، وأن لكل طبيعة وظائف خاصة.

ومبدأ التخصص ومبدأ الطبائع المختلفة كذلك يؤديان الى ظهور مفهوم الطبقات الإجتماعية عند أفلاطون. فقد أشرنا الى ضرورة الوفاء بمستلزمات الحاجات الأساسية للإنسان، وهو ما يؤدى الى ظهور الزراع والصناع، ولكن هؤلاء لن يستطيعوا تسويق منتجاتهم دائما ومع مراعاة مبدأ التركيز والفائدة الاقتصادية، فعليهم أن يتخصصوا فى الإنتاج، وستظهر الى جانبهم مجموعة أخرى تقوم بتوزيع نتائج عملهم، تلك هى مجموعة التجار (٣٧٠ هـ - ٣٧١ د). فهؤلاء إذن، الزراع والصناع والتجار، هم القاعدة الأساسية للمدينة، وهم الذين يكونون أولى الطبقات فى المجتمع، طبقة الإنتاج والخدمات. ولكن حاجات المدينة لا يمكن أن تقتصر على المأكل والملبس، فسوف تظهر بالضرورة حاجة من نوع آخر: تلك هى الحاجة الى الحرب، أو على الأدق الحاجة الى الدفاع عن المدينة ضد مغير ممكن عليها، وهنا أيضا يلعب مبدأ التخصص وعلى الأخص مبدأ الطبائع (إنظر ٣٧٤ ب - حـ) دورا حاسما. ذلك أن الحرب فن (٣٧٤ ب)، ولا يمكن أن يقوم بها إلا من درب عليها، ولا يتاح هذا التدريب للمشتغل بمهنة أخرى (٣٧٤ أ - حـ)، فهو يتطلب فراغا وعناية، وكذلك فان النجاح فيه يتطلب صفات خاصة تكون لهذا الفرد وليس لذاك (٣٧٤ هـ)، وأهمها أن يكون المرء شجاعا سهل الإستثارة عند ظهور العدو (٣٧٥أ- ب) . هذه العناصر: ضرورة التفرغ، الحرب كتخصص وفن، وضرورة وجود طبائع خاصة عند من يكرس جهوده لها، هى التى تجعل من مجموعة المحاربين، أو "الحراس" كما يسميهم أفلاطون، طبقة جديدة مختلفة عن الطبقة السابقة. هذه الطبقة، التى يهتم بها أفلاطون أعظم اهتمام ويكرس لنظام تربيتها صفحات طوال (٣٧٦ حـ وما بعدها)، لا يمكن رغم أهميتها، أو بسبب أهميتها، أن تترك لنفسها، فلابد من قيادة تقوم على تربيتها وتمسك بأعنتها، حتى لا ينتج عنها ضرر ما. وهذه هى الطبقة الثالثة، طبقة الحكام الفلاسفة، التى ستأتى من أفضل عناصر طبقة الحراس، والتى ستتميز بتقدم السن (٤١٢ب - حـ، ٤١٤ ب)، لأن فيه ضمانا للحكمة والتعقل فيما يظن أفلاطون.

هذه الطبقات الثلاث [١] ليست فقط تجمعات حول وظائف مختلفة، بل هى أيضا تجسيم لتفاوتات جوهرية فى " القدرة "، والقيمة. فكأن الطبيعة قد وضعت ذهبا فى تكوين القادرين على القيادة، وفضة فى تكوين مساعديهم أى الحراس، أما الطبقة الثالثة فكأن أعضاءها قد قدوا من حديد أو نحاس. ورغم أنه من الطبيعى أن ينتج الذهب ذهبا، إلا أنه قد يحدث أن يخرج من الحديد ذهب أو فضة أو ينتج الذهب فضة وغير ذلك، ويرى أفلاطون أن القادة يجب ألا تكون فى قلوبهم شفقة بأطفالهم هم أنفسهم، وذلك اذا كانت نفوسهم قد قدت من معدن رخيص، وأن عليهم وضعهم فى الطبقة التى هيأتها لهم طبيعتهم، أى طبقة المنتجين، والعكس صحيح أيضا: فاذا ظهر بين أولاد هؤلاء من تحوى نفسه ذهبا أو فضة، فان على القادة أن يرفعوه الى المقام الجدير به (أنظر ٤١٥ أ ـ حـ، وهو نص يؤكد أفلاطون فى أوله أن جميع المواطنين إخوة). وهكذا فان التكوين الثلاثى لطبقات المجتمع يرتكز على أساس وظيفى وعلى أساس طبيعى.

ولكن هذا التقسيم الثلاثى ليس إجتماعيا وحسب، بل هو تقسيم نفسى كذلك. فالطبقات الاجتماعية الثلاث تقابلها فى النفس الفردية عناصر ثلاث هى الأخرى: فهناك عنصر الرغبة أو الشهوة ومركزه أسفل البطن، وهو يقابل طبقة المنتجين، وهناك عنصر الغضب أو القوة الغضبية ومركزها الصدر، ويقابل طبقة الحراس،وهناك أخيرا عنصر العقل ومكانه الرأس، وهو يقابل طبقة القادة الفلاسفة (٤٤٠ هـ ـ ٤٤١ أ). وأفلاطون يوازى موازاة دقيقة بين تكوين النفس وتكوين المدينة، بل ويصرح صراحة بأن الفرد يكون مشتهيا أو غاضبا أو عاقلا متحكما على نفس النحو كالمدينة وبنفس العنصر مثلها (٤٤١ حـ ـ د).

(١) ويسميها أفلاطون فى موضع آخر (٥٨١ حـ) بأسماء: اصدقاء الحكمة ومحبى الصراع والباحثين عن الكسب (وانظر كذلك ٤٤٠ هـ ـ ٤٤١ أ).

ويبقى علينا، فى هذا العرض الموجز لمفهوم الطبقات فى " الجمهورية "،أن نشير الى مسألتين، الأولى منهما تخص الثبات والحركة الاجتماعيين، والثانية تخص مشكلة العبودية. وفيما يخص المسألة الأولى فإن أفلاطون يؤكد على ضرورة الفصل الحاسم بين الطبقات من حيث أداء الوظائف على الخصوص، حيث أن لأعضاء كل طبقة " طبائع " مختلفة، وبالتالى فليسوا بقادرين على أداء كل الوظائف، ولكم ستكون الطامة كبرى إذا حاول من اعتادوا على محبة الكسب والثروة الوصول الى مقام الحراس، أو اذا حاول بعض الحراس الوصول الى مقام القادة، بينما هم غير جديرين به (٤٣٤ حـ ـ ب). ومن هنا فثبات كل فى مكانه أمر ضرورى، فليس لمن ولد ليكون صانع أحذية أن يفعل غير ذلك (٤٤٣ حـ)، والا لتولد عن ذلك الإنقسام والإضطراب فى المدينة، نتيجة لتجاهل مبدأ التخصص بحسب الطبيعة الذى كان أساس قيام المدينة (٤٤٤ أ ـ ب). ورغم هذا، فان ذلك لا يعنى، فيما يأمل أفلاطون، إمتيازا للبعض على الآخر (وقد أشرنا الى أن أفلاطون يعتبر جميع المواطنين إخوة كما فى نص ٤١٥ أ، وسنرى حياة الزهد التى يريد فرضها على حياة الحراس والقادة)، ولا يعنى على الأخص أن الطبقات تتوارث، فقد يخرج طبع قائد بين طبقة المنتجين كما أشرنا، وإن كان ذلك لا يحدث عادة.

أما فيما يخص نظام العبيد فان أفلاطون لا يرى فيه شيئا غير طبيعى، وكل الغريب الذى يراه فيه هو أن يستعبد اليونانى يونانيا آخر، فينبغى قصر وضع العبودية على " الأجانب " من غير اليونان (٤٦٩ ب). ويبرر أفلاطون نظام العبودية تبريرا إقتصاديا وطبيعيا معا حين يقول (٣٧١ هـ) بأن هناك فئة من الناس لا يؤهلها حظها من العقل أن تكون عضوا فى الجماعة السياسية، أى أن تدخل طائفة المواطنين الأحرار، ولكن قدراتها البدنية تؤهلها للأعمال الشاقة، ولما كانوا يبيعون قوتهم هذه بالأجر فانهم يسمون هكذا " بالمأجورين ". وسيلاحظ القارئ المنتبه ربط مفهوم العمل هنا بمفهوم الثمن أو الأجر.

قلنا إن الموضوع الرئيسى لمحاورة " الجمهورية " هو العدالة. وقد بدأ الكتاب الأول من هذه المحاورة بعرض عدد من النظريات الشائعة حول هذا الموضوع، على ما رأينا فى الفصل السابق، ثم اقترح سقراط أن ينظر الى العدالة فى المدينة أولا حتى

يسهل بعد ذلك وضع اليد عليها عند الفرد، نظرا لأن الفرد كالمدينة المصغرة ولأن المدينة كأنها فرد مكبر (٣٧٨ حـ و ما بعدها، ٤٣٥ هـ، ٤٤١ حـ وما بعدها... وغير ذلك). واذا كان الحديث قد بدأ بالكلام عن ظهور المدينة، أى التجمع البشرى فى التاريخ (٣٦٩ أ - ب)، وذلك من أجل الكشف عن كيفية ظهور العدل والظلم،فان البحث سرعان ما يتحول من بحث تاريخى الى بحث عما يجب أن يكون (٣٧٦ د - هـ)، أى من أجل الكشف عن العدالة بحسب ما يجب أن تكون. وللمدينة الفاضلة فى رأى أفلاطون نفس الفضائل التى للفرد، وهكذا فانها ستكون حكيمة وشجاعة ومعتدلة (٤٢٧ هـ وما بعدها): حكيمة فى ميدان المشاورات والمداولات بفضل علم قادتها الحراس الكاملين، وشجاعة بفضل طبقة الجنود الحراس، ومعتدلة كذلك بفضل سيطرة العناصر العليا فيها على العناصر السفلى، فالاعتدال نوع من النظام يجعل المدينة مستطيعة أن تسيطر على نفسها، أى بطاعة المحكوم للحاكم.

والآن أين مكان العدل بين كل هذا؟ هنا نعود الى مفهومى التخصص والطبقات لنجد أن أفلاطون يعرف العدالة فى المجتمع بأنها عمل كل فرد وكل طبقة لعملها الذى تختص به (٤٣٣أ- ب)، وعدم التدخل فى إختصاص الآخرين (د)، فليس للزارع أن يتدخل فى عمل المحارب، وليس لهما معا التدخل فى عمل الحاكم الفيلسوف (انظر على الخصوص ٤٤٣ حـ). وستكون العدالة كذلك، بالتالى، ألا تحوز ما لا ينتمى إليك وأن ترفض ما تعرف أنك لا تستحق بين وظائف الدولة (٤٣٤ أ - ب). بعبارة أخرى فإن العدالة هى إحترام التخصص وعدم تدخل طبقة فى وظائف طبقة أخرى، وهو ما سيعتبر أعظم الأخطار فى رأى أفلاطون، وهو ليس شيئاً آخر غير ضد العدل، أى الظلم (حـ).

وندرك مرة أخرى صحة قولنا إن مفهوم التخصص هو مفتاح النظام السياسى فى " الجمهورية " حينما نرى أنه أساس مواقف ثلاثة هامة إشتهرت بها هذه المحاورة، ألا وهى تحريم الملكية ومساواة المرأه بالرجل وشيوع النساء والأطفال. ونبدأ بالقول إن هذه الإجراءات كلها موقوفة على طبقتى الحراس والحكام، فهى لا تنطبق على طبقة الزراع والصناع والتجار. ذلك أنه من الطبيعى أن تسعى هذه الطبقة الى

الكسب والى تجميع الأرباح، ولكن أفلاطون يرى أن هذا سيكون مولدا لأعظم الأخطار اذا أخذت به أيضا طبقة الحراس على الخصوص. وها هى الطريقة التى يصف بها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه حياة الحراس الذين سيخرج من بين أفضلهم الحكام الفلاسفة من بعد. فلن يمتلك أحد منهم مسكنا خاصا ولا شيئا آخر عدا ما تقضى به الضرورة من أشياء لازمة، وسيكون لأى مواطن حق دخول مساكنهم. أما عن مأكلهم، فان بقية المواطنين سيوفرونه لهم باعتباره أجرا عن خدماتهم . وسيكون مخزونهم هذا من الطعام كافيا لهم لمدة عام، بحيث يكفيهم وبحيث لا يبقى لهم منه فى نفس الوقت ما قد يوفرونه فيتاجرون فيه. وسيعيش الحراس معا ، ويتناولون طعامهم معا ، كما هو جدير برجال الحرب. أما عن الذهب والفضة فانهم سيفهمون أن المعادن الثمينة التى وضعتها الآلهة فى نفوسهم تكفيهم، فليست بهم من حاجة الى الذهب الفانى ليضيفوه الى الذهب الإلهى الذى فى نفوسهم. بل إن أفلاطون يحرم على حراس المدينة الفاضلة لمس الذهب مجرد اللمس ولا حمله عليهم، و " هكذا ينقذون أنفسهم وينقذون المدينة معهم " من هذا المصدر الدائم للحرب والخراب. ما علة هذا التحريم ؟ يرى أفلاطون أن إباحة الملكية للحراس سيلهيهم عن وظيفتهم الأصلية، وقد يجعلهم منافسين لطبقة المنتجين بدل أن يبقوا الحماة لهم، وهكذا نجد هنا أيضا مبدأ التخصص وضرورة الحفاظ عليه بكل الوسائل (أنظر ٤١٦ د ـ ٤١٧ ب). وبصفة عامة فإن أفلاطون يعتبر الغنى والفقر مصادر لإفساد المواطنين بشكل أو بآخر، وربما كان يميل الى تحميل الغنى مسئولية أكبر فى هذا المضمار، وهو لهذا يريد لمدينته الفاضلة ألا تملك ثروة كبيرة (حول كل هذا أنظر ٤٢١ د ـ ٤٢٢ أ). ومن جهة أخرى فانه يرى أن فقر الحراس وتحريم الملكية عليهم لن يكون إلا مصدرا لسعادتهم وسعادة المدينة كلها (أنظر ٤٦٥ د ـ ٤٦٦ أ، ٤٤١ أ ـ ب).

ويرتبط أوثق ارتباط بتحريم الملكية شيوع النساء والأطفال بين الحراس. فالدافع الى النص على ضرورة هذا ليس فقط تأكيد وحدة المدينة من خلال وحدة كل طبقة الحراس بمشاركتهم جميعا فى نسائهم وفى أبوتهم المشتركة لمن سيولد من الأطفال، وإنما ذلك تطبيق جديد لدوافع تحريم الملكية، فكما أن الحراس لا يجب أن يمتلكوا شيئا يكون " خاصا " بهم، فكذلك لا يجب أن تكون لكل منهم إمرأة تخصه، ولا

أطفال يخصهم برعايته دون الآخرين، فكل هذا، إن حدث، سيدفع به الى الاهتمام بمصالحه الخاصة، ولن يكون ذلك إلا على حساب المصلحة العامة. وبلغة أخرى، فإن أفلاطون لا يريد لطبقة الحراس ولا لطبقة الحكام أن تفكر فيما يخصها بل فيما يخص المدينة بأسرها، أو هو يريد ألا يفكر أى منهم فى شخصه بل أن يكرس كل جهده للمجموع (٤٦٤ أ - د).

أما المسألة الثالثة، المساواة فى العمل بين المرأة والرجل، فإنها تعود بنا الى مبدأ التخصص والى مبدأ الطبائع المختلفة التى تؤدى الى وظائف مختلفة، فالنظرة السطحية تعتبر أن هناك اختلافا فى الطبيعة بين الرجل والمرأة (٤٥٣ ب وما بعدها)، ولكن أفلاطون يرى أن كل الفرق ينحصر فى أن الرجل ينجب أما المرأة فتلد. وليس هذا بالفرق الذى يؤدى الى وضع وظائف خاصة لكل منهما، ويعلن فى حسم أن الحراس وزوجاتهم يستطيعون جميعا القيام بنفس الوظائف، (٤٥٤ د ـ هـ، ٤٥٥ د ـ هـ)، فهناك نساء تستطيع أن تقوم بحراسة المدينة وبالحرب، وإن يكن من المتفق عليه أن المرأة أضعف من الرجل جسديا (٤٥٦ أ).

واذا كان مبدأ التخصص هو العماد الهيكلى للبناء السياسى للمدينة الفاضلة، فإن كثيرا من جوانب هذا البناء تتضح على ضوء بعض الغايات التى حددها أفلاطون لجمهوريته. فهدف المدينة الفاضلة هو سعادة المواطنين، أو هو سعادة المدينة كلها (٤٢١ أ ـ ب)، وهذا التحديد الأخير له أهميته: فأفلاطون يؤكد على مفهوم المدينة ككل، وليس من هدفه جعل بعض سكانها سعداء على حساب الآخرين (٤٢٠ ب ـ حـ)، فوحدة المدينة من أهم ما يجب أن يحافظ عليه حراسها (٤٢٣ ب ـ حـ). ومن أهداف البناء السياسى الأفلاطونى كذلك عمل الأفيد، ويجب قسر الحراس إن إقتضى الأمر على أداء المفيد (٤١٢ د ـ هـ). ومن أجل تحقيق هذه الأهداف فإن أفلاطون لا يتراجع أمام ضرورة إستخدام الجبر والقسر (٤٢١ ب)، ولا أمام إجراء قاس مثل ترك المواطنين المرضى ضعاف الأجساد يموتون حتى لا يبقى فى المدينة إلا أقوياء البنية (٤١٠ أ). ومن أجل وحدة المدينة الفاضلة وسعادتها يحارب أفلاطون كل تجديد قد يدخل على قواعدها وعلى دستورها، الذى سينظم كل صغيرة فيها وكبيرة، بما فى ذلك الألحان التى يجب أن تسمع وتلك التى يجب أن

تحرم والتمرينات الرياضية التى سيؤديها الشباب (٤٢٤ ب، وما بعدها).

وهذه الملاحظة الأخيرة تنقلنا الى جانب من أهم جوانب البناء السياسى الأفلاطونى، وذلك هو جانب التربية الذى يجعل منه أفلاطون حجر الزاوية فى ذلك البناء (٤٢٣ هـ)، فالتربية هى القمينة بحفظ أسس نظام المدينة كما وضعها الفيلسوف وبتثبيتها فى نفوس الأجيال القادمة. ومن جهة أخرى فإن أفلاطون من أوائل المفكرين اليونانيين الذى وعوا أهمية الطفولة، فقد أدرك أن الأهم فى كل شئ هو بدايته، وأن الطفل هو أعظم ما يكون إستعدادا للتشكيل و " للإنطباع " بما يراد أن ينطبع به (٣٧٧ أ - ب). وهدف التربية فى رأى أفلاطون واضح محدد: ذلك هو التحكم فى المؤثرات المحيطة بالنشء، أخلاقيا على الخصوص، وإبعاد ما يجب إبعاده، فالدولة يجب أن تشكل نفوس الأطفال بحسب ما تريد هى، وعليها ألا تترك شيئا بلا تخطيط (٣٧٧ ب - حـ).

وأول ما يجب أن نلاحظه هو أن التربية التى يصفها أفلاطون هى تربية طبقة الحراس التى ستخرج منها بعد ذلك طبقة الحكام الفلاسفة. ومن هنا فان تربية الحراس تربية إنتقائية تقوم على إختيار أفضل " الطبائع " المتفوقة من حيث العقل ومن حيث الجسم معا، وذلك على مدى كل سنى " التربية "، أى التكوين والتوجيه، التى ستمتد حتى الخمسين. ذلك أن أطفال المدينة سيتلقون تربية عامة حتى حوالى سن الثامنة عشر، ثم يدخلون على مدى سنتين أو ثلاث الى دراسة " الجمناستيكا " أى التمرينات الرياضية، وعلى أثرها يختار من بينهم أكثرهم إمتيازا وتحملا. وهؤلاء "المنتقون"، لقوة نفوسهم (أى عقولهم) وأجسامهم معا، سيدرسون مجالات العلم المختلفة باعتبارها وحدة واحدة، أى بنظرة شمولية، وستمتد هذه الدراسة حتى سن الثلاثين، ومن بين هؤلاء أنفسهم سيختار من ثبتت قدرته على القيام بهذه النظرة الشمولية التى تميز الطبيعة الفلسفية، أى " الديالكتيكية ". وستدرس الفلسفة أو "الديالكتيك" لهم دراسة متخصصة لمدة خمس سنوات، وبعد هذه المدة يدفعون الى ممارسة شئون الدولة وخاصة الحرب حتى تضاف عندهم الخبرة الى العلم، ويظلون تحت هذا " الاختبار " مدة خمسة عشر عاما، فمن خرج منهم صحيحا سليما وتفوق فى سلوكه وفى علمه معا، فإنهم، وسنهم هكذا الخمسين، سيتفرغون لدراسة الفلسفة ثم

يحكمون الدولة حينما يأتى الدور عليهم (أنظر ٥٣٧ أ ـ د، ٥٣٩ هـ ـ ٥٤٠ ب).

وكما نلاحظ، فان هناك دورتين أساسيتين للتربية الأفلاطونية: ما سميناه بالتربية العامة ثم التربية الفلسفية، وسنتحدث فى هذا الفصل عن الدورة الأولى، ونعود الى الدورة الثانية عند حديثنا عن المعرفة. وقد ذكرنا أنه ستخصص فترة خاصة، من الثامنة عشر الى العشرين، للتدريبات الرياضية، ولكن ذلك لا يعنى أن الجمناستيكا ستكون غائبة فى التربية السابقة على هذه السن، فالحق أن تربية الأطفال والشباب ستتكون من قسمين كبيرين: " الموسيقى " والجمناستيكا، وهما يقابلان على التوالى النفس والجسد (٣٧٦ هـ). و" الموسيقى " التى يتحدث عنها أفلاطون تتضمن الكلمة واللحن أو المضمون والشكل معا (٣٧٦ هـ)، وهكذا فإن هذا القسم سيحوى فى الواقع جزئين: دراسة الأدب ودراسة الألحان والغناء، ولكن أفلاطون يضم اليها جزءا ثالثا: هو دراسة الفنون التشكيلية كالتصوير والنسيج والعمارة (٤٠١ أ، وقارن ٤٠٢ أ).

وهدف التربية الموسيقية يجب أن يكون توجيه النشء نحو حياة منظمة شجاعة (٣٩٩ هـ) تبتعد عن الإضطراب والميوعة، وبتعبير آخر هو بساطة الخلق الذى يضم الطيبة الى الجمال (٤٠٠ د ـ هـ). ونفس هذه " البساطة " يجب أيضا أن تكون هدف الجمناستيكا (٤٠٤ ب، هـ)، ولهذا يهتم أفلاطون بايجاد نوع من الانسجام بين كل من التربيتين حتى لا تؤدى الموسيقى الى كثير من الوداعة والجمناستيكا الى كثير من الخشونة، والهدف هو موقف وسط (٤١٠ د ـ هـ).

وواضح أننا لا نستطيع أن نتناول هنا موضوع التربية الأفلاطونية إلا فى إيجاز شديد، لهذا فإننا نشير أخيرا الى بعض أسسها العريضة. ولعل أهم هذه الأسس أن التربية لا يمكن أن تكون إدخالا بالقسر لشئ من الخارج على النفس، كمحاولة إعطاء البصر لعيون لا تبصر (٥١٨ ب ـ حـ)، وإنما التربية توجيه النفس نحو ما تستطيع. ومن هنا كان إرتباط نظرية التربية بنظرية الطبائع عند أفلاطون: فعلى الحكام الفلاسفة أن ينتبهوا أعظم الإنتباه الى نوع المعدن الذى صنعت منه نفوس الأطفال، حتى تعطى كل نفس ما هو جدير بها من تربية (٤١٥ ب). ومن جهة أخرى، فان الطبع الحسن سيصير أحسن تحت تأثير التربية الجيدة، بل إن أفلاطون

يصل الى حد إعتبار التربية " طبيعة ثانية " عند الطفل (٣٩٥ د، وقارن ٤٢٤ أ).

ومن الطريف أن نشير فى النهاية الى أن أفلاطون ينصح بعدم إخافة الأطفال (٣٨١ هـ)، كما يوصى باستخدام اللعب وسيلة مناسبة لتعليم الأطفال (٥٣٦ هـ - ٥٣٧ أ).

وكما أن التربية تدخل فى نطاق مبحث السياسة فكذلك الفن: فالشعر والنحت والتصوير وسائل هامة فى تكوين المواطن وينبغى على الفيلسوف الحاكم أن يسيطر عليها وأن يوجهها الوجهة الفاضلة. والمشهور عن أفلاطون أنه كان قاسيا أشد القسوة على هوميروس، وهو يوصى، فى كلمة واحدة، بطرده من المدينة الفاضلة. لماذا؟ لأن أشعاره وأشعار هزيود وغيرهما كاذبة حينما تحكى، هى وتصاوير المصورين، أن الآلهة ترتكب من المنكرات والفظائع ما يخجل منه البشر أنفسهم: فهذا يستأصل من أبيه عضو التناسل وذاك يلتهم أبناءه والثالث يقيد أباه، وهؤلاء يحاربون أولئك (٣٧٧ د وما بعدها). والشعراء يدعون أن كثيرا ممن كانوا ظالمين سعداء بظلمهم على حين أن التعاسة من نصيب العدول (٣٩٢ ب)، فهل سنسمح لهم أن ينشروا سمومهم هذه ليفسدوا الشباب الذى يحفظ أشعارهم عن ظهر قلب، والذى يعتبرهم قمم الحكمة فيقلد ما يحكون عن الآلهة والناس؟

هذا هو الأساس الأول لرفض أفلاطون لهوميروس وللشعراء وللفنانين، وهو أساس أخلاقى: إن ما يقولون وما يصورون لا يجب أن يكون نموذجا يحتذيه شباب المدينة الفاضلة. ولكن هناك أساسا ثانيا ولعله أهم، وهو اعتبار فلسفى : ذلك أن جوهر الفن هو التقليد، بل هو تقليد لتقليد. فاذا رسم المصور سريرا مثلا، وهو كثيرا ما يظهر فى الصور التى تمثل المآدب اليونانية حيث كان المشتركون فيها يجلسون على أسرّة صغيرة، فإنه يقلد هكذا السرير الذى صنعه النجار، ولكن هذا السرير نفسه ما هو إلا تقليد " للسرير فى ذاته " أى " لمثال " السرير القائم فى عالم المثل. إذن فالفن لا يقدم الحقيقة بل مجرد وهم، وما أقربه الى أدنى درجات الوجود فى شكل " الخط " كما سنرى (انظر الفصل الخاص عن الوجود). هكذا سيكون الأمر مع التصوير والنحت ومع الشعر كذلك: فالفضيلة التى سيصورها شعر هوميروس لن

تعدو أن تكون ظلالا لتقليد الفضيلة فى ذاتها، ولهذا فهى ليست جديرة بأن توضع تحت أعين النشء الذين يرعاهم الفلاسفة الحكام (أنظر الكتاب العاشر من"الجمهورية"). أما عن موضوع طبيعة الجمال، وهو متصل بالفن على نحو ما، فلن نخوض فيه هنا، وأهم النصوص التى يستطيع القارئ أن يرجع اليها هى: "المأدبة"، ٢١٠ هـ وما بعدها، " فايدروس "، ٢٥٠ ب - د، " فيليبوس "، ٦٤ هـ، ٦٦ ب، وأنظر كذلك "السياسى "، ٢٨٣ د وما بعدها.

ولنعد الآن الى السياسة. فها هو إذن مشروع أفلاطون: أن تتولى قلة قليلة، ولكن بيدها " العلم "، حكم المدينة، وهى التى ستشرع وتدير التربية وفق نموذج أخلاقى ثابت، وهى لن تحكم لمصلحتها، بل لخير المحكومين الذين يجب أن يظل كل منهم فى مركزه وألا يأخذ لنفسه وظائف لا تؤهلها له لا خلقته ولا تعليمه. وحجر الزاوية فى هذا المشروع هو أن يأخذ الفلاسفة بزمام السلطة، أو على الأقل أن يصير بعض الحكام القائمين فعلا على الحكم فلاسفة، وهو بديل أسهل كثيرا من الأول. وقد لاحت أمام أفلاطون فرصة رأى أنها ذهبية وقد لا تتكرر، من أجل تحقيق مدينته الفاضلة، فأمسك بها وركب أمواج البحر، وهو فى الستين من عمره، من أجلها. ذلك أن أفلاطون كان قد تعرف خلال رحلته الكبرى الأولى (وبعض المؤرخين يقول إنه قام بها على أثر إعدام سقراط، أى حوالى ٣٩٨، وبعض آخر يؤجلها حتى عام ٣٩٠، ونحن نميل الى إبعاد تاريخها عن تاريخ إعدام سقراط)، التى إستمرت ما لا يمكن أن يقل عن عامين، والتى قادته من مصر (ويبدو أنه بقى فيها شهورا طويلة) الى قورينا ء (منطقة طرابلس فى ليبيا حاليا) الى جنوب إيطاليا، وأخيرا الى جزيرة صقلية، نقول كان قد تعرف خلال هذه الرحلة الى حاكم هذه الجزيرة الأخيرة، ديونيسيوس الأكبر الذى قربه منه وأستطلعه آراءه، ولكن يبدو أنها لم ترق له، فما كان منه إلا أن أبعد أفلاطون على سفينة تنتمى الى مدينة معادية لأثينا فكاد يباع بيع العبيد، لولا أن إشتراه تاجر من قورينا ء تعرف عليه وأنقذه . ولكن أفلاطون رغم هذه التجربة المريرة خرج من زيارته لصقلية بأمل كبير: فقد التقى هناك بصهر الحاكم، ديون، ويبدو أنه توسم فيه خير من يستطيع أن يضم الحكمة الفلسفية الى القدرة السياسية، فعلق عليه آماله فى أن يتولى أحد الفلاسفة الحكم. فلما مات ديونيسيوس الأكبر حل محله إبنه ديونيسيوس الأصغر، وكان

لا يزال شابا، فكانت تصاريف الحكم فى يد خاله ديون، الذى سرعان ما دعا أفلاطون، عام ٣٦٧ ق. م، الى الحضور الى صقلية لإنتهاز هذه الفرصة: توجيه الحاكم الشاب الى الفلسفة، ليستطيع أفلاطون أن يحقق عن طريقه حلم الحاكم الفيلسوف. وكان. ولكن سرعان ما ساءت الأمور: فقد أخذ البلاط يخشى على مكانته من هذا الزائر، كما أحس ديونيسيوس أن خاله يريد أن يجعله تحت إمرته، فنفاه وإستبقى أفلاطون ووضعه تحت المراقبة، ثم قبل أخيرا أن يرحل أفلاطون الى أثينا. فرجع فيلسوفنا إذن الى مدرسته الاكاديمية، ولكن ديونيسيوس إستدعاه مرة أخرى عام ٣٦١، وفى هذه المره أيضا لم يستطع أفلاطون أن يجعله يغير من أفكاره ومن طريقة حياته وحكمه، فلما أراد الرحيل رفض ثم لم يقبل إلا تحت ضغط أرخيتاس، وهو فيلسوف فيثاغورى كان حاكما لإحدى المدن. وقد حاول ديون الاستيلاء على الحكم، ولكنه فشل فى النهاية وقتل عام ٣٥٣، وبمقتله إنتهت فرص أن ترى أحلام أفلاطون النور. ولم يعش أفلاطون بعده إلا ست سنوات، فقد مات عام ٣٤٧ ق.م.

وقد تركت هذه التجارب الفاشلة أثرها فى تفكير أفلاطون، وهو ما يتضح عند مقارنة آخر ما كتب، أى محاورة "القوانين"، بمذاهب "الجمهورية". ففى "القوانين" نجد أفلاطون أكثر تشاؤما بالنظر الى إمكان إصلاح المدينة، ولم يعد ما يقترحه فيها من تشريعات إلا مجرد تسلية لقضاء الوقت يقوم بها بعض العجائز (ولا يظهر سقراط فى محاورة " القوانين"). ولن نفصل القول هنا فى مذاهب هذه المحاورة الطويلة (فهى أطول محاورات أفلاطون)، وإن كنا نشير الى أن أفلاطون يدخل فيها فى تفصيلات التشريع، ويكاد لا يترك جانبا من جوانب حياة المدينة إلا ويشير اليه، وربما كانت أهم سمات " القوانين " أن الدين فيها يلعب دورا رئيسيا جدا. ويقال إن أفلاطون مات وهو لم يكمل بعد تحريرها، واذا كان لهذا من دلالة فهو أنه ظل يفكر فى السياسة ويعتبرها شغله الشاغل منذ شبابه حتى آخر حياته.

الفصل الثالث

أفلاطون والأخلاق

قيل بحق إن محاورات الشباب الأفلاطونية، وهي التي تسمى أحيانا باسم المحاورات السقراطية، تسيطر عليها المشاكل الأخلاقية وعلى الأخص مشكلة الفضيلة. وليس هذا في الحق بمدعاة للدهشة: فالواقع أن إهتمام أفلاطون الأول خلال كل مراحل حياته كان تأسيس الحياة الإجتماعية على أسس قوية يرضاها العقل، وكذلك فإن المشكلة الأخلاقية كانت بالفعل مركز التفلسف السقراطي، أخيرا فإن الشغل الشاغل لكل أبناء العصر كان هو مسألة الفضيلة. فقد أدى إنتشار النظام الديمقراطي، وفتح الباب على مصراعيه أمام فئات عريضة من اليونان للإشتراك في إدارة شئون مدنهم الى تسابق الشباب نحو إكتساب ما يؤهلهم لحسن السلوك في حياتهم العامة والخاصة على السواء، وهكذا كان ظهور فئة السفسطائيين وإنتشارهم، وكان إدعائهم هو أنهم يعلمون: " الفضيلة "، وواضح من هذا أن "الفضيلة" إنما هي، بمعناها الواسع، حسن أداء الوظائف، ومن هنا نجد أفلاطون يتحدث عن " فضيلة " العين، وهي الإبصار، وفضيلة القاضي، وهي الحكم بالعدل، وفضيلة الكلب، وهي تعقب الفريسة واقتناصها.

وقد شغل عصر سقراط وأفلاطون بمسائل ثلاث حول الفضيلة، سواء بمعناها العام الذي أشرنا اليه، أو بمعناها الخاص أي الكمال الأخلاقي: (١) هل يمكن تعلمها؟ وكيف تكتسب؟ (٢) هل الفضائل متعددة أم أن الفضيلة شئ واحد له أجزاء هي الفضائل الخاصة؟ (٣) وما هي طبيعة الفضيلة؟ ولعل السؤال الأول كان أكثر هذه الأسئلة شيوعا، وقد انقسم الرأي بشأنه الى قسمين: قسم يقول مع السفسطائيين إنه يمكن تعلم الفضيلة، وقسم يقول إنها لا تعلم فلا حاجة للشباب الى معلمين لها، وعلى رأس هذا القسم بعض القادة السياسيين التقليديين الذين أفزعهم تأثير السفسطائيين على الشباب. وقد كانت مشكلة إمكان تعلم الفضيلة من الأهمية

بمكان فى حياة اليونان حتى أننا نجد إشارات اليها فى كثير من محاورات الشباب الأفلاطونية، بل إن أفلاطون يخصص لها محاورتين كاملتين لعرضها، وهما محاورتا " بروتاجوراس " و " مينون ".

فى محاورة " بروتاجوراس "، التى سبق أن أشرنا اليها، يقول السفسطائى الكبير، الذى سميت باسمه، إنه يعلم الشباب فن السياسة (٣١٩ أ)، أى الفضيلة التى تتيح للفرد حسن إدارة منزله والمدينة معا، ويحاول أن يبرهن على أن الفضيلة تعلم بالإشارة الى ظاهرة العقاب الذى تنزله الأفراد والدول على من يرون أنه فعل سوءاً، فالعقاب يتضمن أن المذنب يمكن أن يغير سلوكه فى المستقبل، وأن يصبح بالتالى فاضلا (٣٢٣ حـ و مابعدها). والحق أن بروتاجوراس يهمه الدفاع عن هذا المبدأ، لأنه بدونه لن تقوم لمهنته قائمة. ولكن سقراط يشير الى أهمية العلم (أى المعرفة بصفة عامة) فى السلوك (٣٣٢ ب وما بعدها)، ويسأل بروتاجوراس إن كان يعتبر الفضائل علوما، فهل الشجاعة مثلا علم ؟ ويرفض السفسطائى هذا، لأن الشجاعة عنده لا تأتى من المعرفة، فهناك جهلة على شجاعة عظيمة (٣٤٠ هـ). ولكن النتيجة ستكون غريبة: فقد حاول بروتاجوراس فى البدء البرهنة على أن الفضيلة يمكن أن تعلم، ولكن ها هو الآن يرفض أن تكون نوعا من المعرفة، وما ذلك الذى يعلم إن لم يكن علما ؟ (٣٦١ أ وما بعدها). وهكذا يظهر جانب آخر من جوانب تناقضات السفسطائيين الذين يريدون أن يعلموا ما ليس بعلم فى نظرهم. والواقع أن كثيرين من أهل العصر لم يكونوا هم أيضا يؤمنون بامكان تعلم الفضيلة، ودافعهم هنا هو معارضة السفسطائيين، معلمى الفضيلة المحترفين. ففى محاورة " لاخيس " نجد القائد الأثينى الذى سميت باسمه هذه المحاورة، التى تتحدث عن تعريف الشجاعة، نجده يقول إن هناك يقينا فرقا بين الشجاعة والعلم (١٩٥ أ)، وكان قد سخر فى بدء الحوار (١٨٥ حـ وما بعدها) من أهم معلمى فن استخدام السلاح، وكان قد رأى مسلكه الجبان فى إحدى المعارك الحربية، فالأمر عند لاخيس يتوقف على الطبع، فالموهوب شجاعة سيكون شجاعا، وهكذا مع بقية الفضائل (أنظر ١٨٥ هـ).

وقد نتعجب اذ نرى سقراط نفسه يشكك فى وجود معلمين للفضيلة (أنظر

"الدفاع "، ٢٠ حـ)، ويؤكد على هذا الموقف فى محاورة " مينون " المخصصة لتعريف مفهوم " الفضيلة "، وهو يصل الى الاتفاق مع محاوره فيها على أن الفضيلة شئ فى النفس (٨٨ أ، حـ)، وانها لا تأتى من الطبيعة، فليس الأخيار أخيارا بالطبيعة (٨٩ أ)، وإلا لأمكن فرز الطيبين بالطبيعة منذ الطفولة والذين سيظلون هكذا طوال حياتهم، حتى يوضعوا فى مكان يخفرون فيه فلا يفسدهم أحد، ولكن هذا غير صحيح، فالفضيلة لا تأتى إذن من الطبيعة (٨٩ ب). فهل تأتى بالتعليم؟ ولكن لو كان الأمر كذلك لكان هناك معلمون للفضيلة. فأين هم؟ يقول سقراط: إنه طالما بحث عنهم، وفشل فى كل مرة فى العثور عليهم (٨٩ هـ وما بعدها). بل إن سقراط يذهب الى أبعد من ذلك: فهو يشكك فى مجرد إمكان نقل الفضيلة من شخص الى آخر، ويستشهد على ذلك بأن كبار الساسة الأثينيين لم يستطيعوا جعل أبنائهم يصيرون فضلاء على شاكلتهم (٩٩ ب، هـ - ١٠٠ أ، وأنظر " ألقبيادس الكبرى "، ١١٨ ب - حـ). قلنا إننا قد نتعجب أمام هذه المواقف من سقراط الذى عرفنا عنه ذهابه الى أن " الفضيلة علم ". فهل هناك تناقض من جانبه ومن جانب أفلاطون معا؟ ليس هناك من تناقض فى الواقع، لأن أفلاطون الوارث للمبدأ السقراطى القاضى بأن جوهر الفضيلة هو المعرفة، لا يتنكر له، وإنما هو يميز بين " فضيلتين " أو بين مفهومين للفضيلة: المفهوم التقليدى الذى لا يقيمها على أساس عقلى، ومن هنا فان رجال العصر " الفضلاء " وعظماء الساسة لا يستطيعون تفسير فضائلهم بتقديم الأسباب والمبررات لما يفعلون فيجعلهم فضلاء (" مينون "، ٩٩ ب وما بعدها)، والمفهوم السقراطى والأفلاطونى الذى يريد إقامتها على أساس من العقل ومن العلم (أنظر " بروتاجوراس "، ٣٥٢ ب وما بعدها حتى نهاية المحاورة). وهكذا فان الفضيلة بحسب المفهوم الأول لا يمكن أن تعلم وهى ليست بالتالى علما، أما الفضيلة الثانية فهى وحدها القائمة على المعرفة، وهى التى ستكشف لنا عنها محاورة " الجمهورية ".

ولكن علينا أن نعرف ما تقوله محاورات الشباب عن المشكلتين الأخريين: وحدة الفضيلة وطبيعتها. ولنعد الى محاورة " بروتاجوراس " حيث يسأل سقراط محدثه إن كانت العدالة والإعتدال والتقوى والحكمة والشجاعة أجزاء من الفضيلة، أم كانت مجرد أسماء مختلفة لنفس الشئ، بعبارة أخرى: هل الفضيلة متعددة أم واحدة

(٣٢٩ حـ وما بعدها). ويجيب بروتاجوراس بأن هذه الفضائل أجزاء من الفضيلة. ولكن هل هى أجزاء كما أن الأنف والعينين والفم أجزاء فى الوجه أم هى كقطع الذهب التى لا تختلف فيما بينها إلا كبرا وصغرا؟ فيجيب السفسطائى بأنها أجزاء على النحو الأول، اذن فهناك بينها فروق كيفية. ولكن هل يمكن أن تكون العدالة غير حكيمة؟ ويمضى به سقراط ليكشف له عن العلاقات الوثيقة بين كل فضيلة وأخرى، حتى يضطر بروتاجوراس الى الإعتراف (٣٤٩ د) بأن الفضائل الأربع الأولى متشابهة فيما بينها ولكن الشجاعة مختلفة عنها، فيمكن أن نجد ظالما أو فاسقا أو جاهلا ولكنه شجاع فى الوقت نفسه. وهنا أيضا يبين سقراط كيف أن الشجاعة تعتمد هى الأخرى على العلم. وهكذا نعود مرة أخرى الى صلة الفضيلة بالعلم، كما كان الحال مع المشكلة الأولى.

والحق أننا سنعود مع المشكلة الثالثة، طبيعة الفضيلة، الى نفس الأساس. وتعالج محاورة " مينون " هذه المشكلة الى جانب معالجتها لمشكلة إمكان تعلم الفضيلة. ذلك أن سقراط يجيب مينون بأنه لا يمكن معرفة إن كانت الفضيلة تأتى من التعليم أم من مصدر آخر (الطبيعة أو السلوك العملى مباشرة)، إلا إن عرفنا ما هى الفضيلة أولا، ويطلب إليه أن يحدد هو طبيعتها. فيجيب مينون أولا بأن فضيلة الرجل أن يحسن إدارة شئون المدينة، وفضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها، وهكذا مع كل سن ومع كل نوع من الوظائف. ولكن سقراط يسأل عن هذه الخاصية الواحدة الوحيدة التى تتكرر فى كل الفضائل فتصير بها فضائل، بينما مينون يقدم له هكذا باقة من الفضائل، فيجيب مينون بأن الفضيلة ستكون، حسبما يقول الشاعر، حب الأشياء الجميلة وأن يكون المرء ذا سلطة. ولكن كل الناس، من كان منهم فاضلا ومن لم يكن، يحبون الجمال، كذلك فان القوة وحيازة السلطة لا تكون فضيلة إلا اذا أضيفت العدالة إليها، هذا بينما العدالة ليست إلا جزءا من الفضيلة فقط ... فيشعر مينون بأنه لم يعد يدرى بم يجيب، فقد طار منه ما كان يظن أنه يعلمه واضح العلم (٧٠ أ - ٨٠ ب)، وهكذا نظل على جهل بطبيعة الفضيلة فى ذاتها وذلك حتى نهاية الحوار (١٠٠ ب - حـ).

كما نرى، فإن محاورات الشباب تضع المشكلات وتشير الى بعض إمكانات

الحلول، ولكنها لا تقدم مذهبا إيجابيا فى الأخلاق، فكفاها أنها هيأت الطريق أمام وضعه، أما الذى سيقدمه لنا فهى محاورة " الجمهورية " أكمل مؤلفات أفلاطون وأكثرها تنوعا وإسهابا فى نفس الوقت (مع إستثناء " القوانين ")، وهى التى تقدم لنا عرضا جامعا لمذهب أفلاطون فى الأخلاق، على الأقل كما تصوره فى وسطى مراحل تفكيره الفلسفى، مرحلة " النضوج".

و"الجمهورية" بناء كبير عناصره متشابكة العلاقات، وهكذا تترابط فيها نظريات الوجود والمعرفة والسياسة والأخلاق والنفس. ولعل أفضل مدخل الى نظرية الأخلاق فى محاورتنا هذه هو المدخل النفسى. فأفلاطون يرى، إبتداء من مبدأ أن الوظائف المتعارضة تقوم بها أقسام مختلفة فى النفس، أن فى تلك أقساما ثلاثة: فنحن نعرف ونحن نهتاج ونحن نرغب، ولما لم يكن ممكنا أن تقوم بهذه الوظائف جميعا جهة واحدة، فلابد أن تكون هناك جهات مختلفة تقوم بكل منها، ويكون عددها ثلاثة (٤٣٦ أ وما بعدها). ويتبين لنا بالتجربة وجود أقسام فى النفس، أو مبادئ، بعضها يدفعنا الى شئ وبعضها ينهانا عنه، وهكذا أحيانا ما نحس بالجوع أو العطش ونرغب فى الطعام والشراب، ولكن مبدأ آخر فينا يكبح جماح الرغبة ويأمرنا بالإنتظار. فيكون لدينا إذن مبدآن أو عنصران فى النفس: المبدأ الذى يأمر ويفكر، ولنسمه بمبدأ العقل، والمبدأ الذى به نرغب ونحب وما شابه ذلك، وهو المبدأ غير العقلى، ولنسمه بمبدأ الشهوة. ولكن يبقى علينا أن نضيف مبدأ ثالثا، ذلك هو مبدأ الغضب. وهذا المبدأ مختلف عن الآخرين، وخاصة عن مبدأ الشهوة، وأظهر دليل على هذا هو أنه أحيانا ما يعارض هذا الأخير، كما يظهر فى حالة الرجل الذى غلبته شهواته على عقله، ولكنه أحيانا ما يلوم نفسه ويثور ضد الشهوة الطاغية فينحاز هكذا مبدأ الغضب الى مبدأ العقل، ويتحدان لمقاومة مبدأ الشهوة (٤٣٩ حـ - ٤٤٠ ب). وهكذا تتحدد طبيعة العلاقات بين مبادئ النفس على هذا النحو: العقل يرأس ويساعده الغضب من أجل السيطرة على الشهوة (٤٤١ هـ).

هكذا هى النفس وهذه هى أقسامها، فما فضائلها؟ سيكون لدينا أولا "الحكمة"، بالنظر الى ذلك الجزء الصغير الثمين الذى فى النفس، ألا وهو العقل، الذى يأمر ويوجه، وهو أيضا الحائز على العلم. وسيكون لدينا ثانيا "الشجاعة"،

الى مبدأ الغضب الذى يحافظ على أوامر العقل الخاصة بما هو موضع الخشية أو ما لا يجب أن يكون كذلك، فى مواجهة اللذات والآلام. وحينما يتحد هذان المبدآن فى النفس وتسود الصداقة بينهما، وحينما تدرك المبادئ الثلاثة جميعا أن العقل هو صاحب الحق فى القيادة، وأن على الآخرين المساندة والطاعة، فلا يقوم بينهم نزاع، عند هذا نكون أمام فضيلة " الاعتدال " (٤٤٢ ب ـ د).

الى جانب هذه الفضائل يجب أن نضيف رابعة هى كالتاج لها جميعها: تلك هى العدالة، وهى تتحقق حينما يؤدى كل مبدأ الوظيفة المنوطة به، ولا يتعدى على مبدأ آخر فيما ليس من إختصاصه (٤٤١ د). والعدالة توجد فى المجتمع وتوجد فى الفرد أيضا، وهى فى هذه الحالة الأخيرة، تقوم بتنظيم شئون الفرد الداخلية، وتوجهه نحو الأخذ بإمرة نفسه، وأن يضع النظام فى داخله، وأن يكتسب " الصداقة " مع نفسه. العدالة هى أولا " إتفاق " بين مبادئ النفس الثلاثة وإنسجام بينها فى أداء وظائفها، بحيث تصير النفس، من متعددة كما قد يظهر، الى واحدة، باتحاد قواها تحت تأثير فضيلة العدالة (٤٤٣ حـ ـ ٤٤٤ أ). ويتضح من هذا شيئان: الأول أن أفلاطون يوازى بين الفرد والمدينة، وكما أن العدالة هى فضيلة الدولة الكبرى فإنه يجعل منها أيضا كبرى فضائل الفرد (أنظر كذلك الفصل المخصص للسياسة هنا)، والثانى إهتمام أفلاطون بمفهوم " الإنسجام " (الهارمونيا)، ومصدره أيضا هو القياس على أمور الدولة التى يجب أن يكون أول أهدافها إحلال السلام فى المجتمع " بالتوفيق" بين الطبقات، أى إنسجامها. وقد رأينا أهمية هذا المفهوم مع الإعتدال والعدالة على الخصوص. والحق أن أفلاطون يميل الى إعتبار الإنسجام، وتدور فى فلكه مفاهيم النظام والسلام، قلب الفضيلة ذاته (عن الهارمونيا انظر ٤٤٣ د ـ هـ، ٤٨٦ د، ٥٠٠ حـ ـ د، ٥٥٤ هـ، وقارن محاورة "جورجياس"، ٥٠٤ د، ٥٠٦ د ـ هـ). ولا نبتعد عن مفهوم الإنسجام كثيرا حينما نرى أفلاطون يقرب بين الفضيلة والصحة، ويذهب الى أن الفضيلة صحة وجمال وقوة للنفس، أما الرذيلة فهى مرض وقبح وضعف (٤٤٤ د ـ هـ)، فما الصحة إلا نظام فى الجسد وانسجام بين أعضائه ووظائفه. مما يدل على أهمية مفهوم " الانسجام " أنه أحد مفاتيح " السعادة " عند أفلاطون (انظر " القوانين " ٧١٥ هـ وما بعدها ،وقارن " الجمهورية "، ٥٨٦ هـ ـ٥٨٧ أ حتى آخر النص)، فأساس السعادة هو

إنسجام بين قوى النفس وحلول النظام فيها.

والنظرية الأخلاقية فى " الجمهورية " ليست فقط نظرية عامة، ولكنها كذلك نظرية فى " أخلاق الفيلسوف " : فهدف المحاورة هو تقديم مشروع للمدينة " الفاضلة "، ولكن هذا البنيان يقوم بأكمله على توفر خصائص خاصة عند من سيحكمون المدينة وهم الفلاسفة، وعند من سيقومون بحراستها وهم الحراس، الذين سيخرج من بين صفوفهم الفلاسفة أنفسهم. كذلك فاننا نلاحظ أن التربية التى ستقترحها " الجمهورية " إنما هى تربية الحراس الذين سيقدمون الى المدينة حكامها. لهذا كله كان من الطبيعى توجيه إهتمام خاص الى أخلاق الفيلسوف، ومما يدعم هذا الإتجاه أن الأخلاق الأفلاطونية تعتمد على مفهوم " الخلق الطبيعى" أو"الطبع " أو" الجبلة " أو " الخلقة ". فحراسنا يجب أن تتوفر فيهم منذ البدء شروط معينة، أى أن تكون لديهم " إستعدادات طبيعية " خاصة يقارنها أفلاطون بما يجب أن تكون لدى كلاب الصيد الأصيلة، فهى رقيقة مع أصحابها ومن تعرف، وشرسة مع غير هؤلاء، بعبارة أخرى يجب أن يتوفر فيهم معا القابلية للغضب والطبع الرقيق، وهذا الطبع الأخير هو الجدير حقا بالفلاسفة، وهو طبع مقبل على المعرفة محتف بها (٣٧٥ هـ - ٣٧٦ حـ). ولتغذية هذين الميلين، وتحقيق الإنسجام بينهما فى نفس الوقت، ستلجأ المدينة الفاضلة الى وسيلتى التدريب الرياضى والموسيقى،الأولى لتؤثر على الجسم والثانية على العقل. والحق أن الإثنتين ستؤثران على النفس، لأن خلق من إتجه الى التمرينات الرياضية وحسب سيكون أقرب الى الخشونة، أما خلق من إهتم بالموسيقى فسيكون أقرب الى الميوعة، لهذا يجب الإهتمام بهما معا من أجل الوصول الى إنسجام بين الطبعين، يصل الى غرس فضيلتى الشجاعة والإعتدال على السواء عند الحراس (٤١٠ حـ - ٤١١ أ). وهكذا فإن هدف تربية الحراس هو الوصول الى "مزيج" منسجم بين الطبع الشجاع والطبع الفيلسوف فى داخل النفس، حتى يكون الحارس قادرا معا على الدفاع عن المدينة ثم التفرغ للفلسفة كذلك (٤١١ هـ - ٤١٢ أ).

وكما هو معروف، فإن أفلاطون يخصص الكتاب الخامس والسادس والسابع من " الجمهورية " للحديث عن تربية الفيلسوف وتعليمه، وهو يعود فى مفتتح السادس

الى الحديث عن الطبع الفلسفى وعما يجب أن يكون عليه خلقه. فهو يحب المعرفة كل المحبة ويقبل على كل أطرافها، وهو مخلص صادق يكره الكذب ويميل بطبعه إلى الحقيقة (٤٨٥ ب ـ حـ)، معتدل لا تربطه رغبة جارفة الى حب الثروة وبعيد عن الدنايا، شجاع لا يعرف الجبن ولا التهور، رقيق عادل (٤٨٥ هـ وما بعدها، وأنظر ٤٩٠ حـ وما بعدها). ولما كانت دراسته ستضعه على إتصال مع الوجود الحقيقى فإنه نفسه سيصير إلهيا منظم النفس، بقدر طاقة البشر (٥٠٠ حـ ـ د). بل إن إتصاله بالحقيقة الخالصة ستكون له آثار مباشرة فيما يخص الأخلاق: ذلك أنه سيكون قادرا على خلق الإعتدال والعدالة والفضائل الأخرى لدى من سيقوم على توجيههم، وهكذا، فإن الفلسفة لن تساهم فى تشكيل أخلاقه هو نفسه وحسب، بل وفى تشكيل أخلاق الآخرين عن طريقه أيضا (٥٠٠ د).

وهذا ينقلنا الى نقطة أخرى: طبيعة واجبه الأخلاقى. فالفيلسوف لا يجب أن يصل الى إدراك الحقيقة ويكتفى بهذا، بل عليه أن يخلق فى المدينة الفاضلة صورة أقرب ما تكون شبها الى " النموذج الإلهى " الذى شاهده فى عالم المثل، حيث العدالة على حقيقتها والشجاعة فى أكمل أشكالها... وغير ذلك (٥٠٠هـ ـ ٥٠١ حـ). وهكذا فان الفيلسوف، الذى تأمل فى عالم المثل الجمال والعدل والخير فى ذواتها، هو الذى سيكون قادرا على نشر الفضائل فى مدينته، وسيكون العدل فيها أقرب ما يكون الى العدل الحقيقى، وليس " شبحا " للعدل كما هو الحال فى المدن العادية (٥٢٠ ج ـ د، وقارن ٥١٧ د فى آخر النص). هذا هو ما يقضى به على الفلاسفة واجبهم الأخلاقى والسياسى، وهو أيضا ما تدفعهم إليه محبتهم للمدينة التى ستثبت دائما خلال كل إختبار، ورغم اللذات والآلام (٥٠٢ هـ ـ ٥٠٣ أ).

ولكن هذا كله ما هو إلا تطبيق لذلك المبدأ السقراطى الذى شغلت الأفكار بمغزاه: ألا وهو أن " الفضيلة معرفة ". ذلك أن المعرفة هى أساس السلوك الأخلاقى، أو يجب أن تكون كذلك، ونظرية الأخلاق تقوم على أساس من نظرية الوجود. فرأس الوجود ومصدره الأول هو " الخير "، وهو أيضا مصدر الحقيقة والمعرفة، ويضيف أفلاطون: إن إدراكه ضرورى للسلوك الحكيم، "سواء فى الحياة الخاصة أو فى الحياة العامة " (٥١٧ حـ). وقد سبق لنا أن أشرنا الى رحلة الفيلسوف الى العالم

العقلي، وهى ما سيولد فى نفسه " نموذجا مضيئا " يجعله قادرا، هو وحده، على إقامة قوانين السلوك القائمة على الجمال والعدل والخير وعلى حفظها بعد إقامتها (٤٨٤ حـ - د). ذلك أن مهمة الفيلسوف فى ميدان الأخلاق ستكون "تقليد" النماذج الكاملة التى رآها فى عالم الحقيقة، نماذج الفضائل، ونقلها الى هذا العالم (٥٠٠ حـ وما بعدها). إن الفيلسوف سيكون هو " حارس " الفضائل فى هذا العالم، وليس لذلك من سبب إلا أنه " يعرف " كم كانت طيبة وخيرة (٥٠٦ أ)، وبعبارة أخرى هو يعرف صلتها بمبدأ " الخير " المطلق الذى أشرنا الى أنه أساس الوجود، وهو أيضا، كما ينص على ذلك أفلاطون نصا، مصدر فائدة فضيلة العدل والفضائل الأخرى ومصدر نفعها (٥٠٥ أ). وهكذا تكون الفلسفة أساس الأخلاق.

رأينا من كل ما سبق المكانة المميزة التى يخصصها أفلاطون للفلاسفة. واذا كان نظام الأخلاق الذى يقدمه فى " الجمهورية " يغلب عليه أنه نظام للجميع، فاننا قد حاولنا أن نتساءل عما اذا كانت هناك أخلاق خاصة بالفيلسوف يدعوه اليها علمه وتفرضها عليه طبيعة تأملاته. والحق أن هناك بالفعل فى مؤلفات أفلاطون ما يمكن أن يسمى بأخلاق الفلاسفة. ونجد أهم عرض لها فى محاورة " فيدون " على وجه أخص، وفى صفحات شهيرة من " ثياتيتوس ". والأخلاق التى تدعو اليها" فيدون " تقوم على مبدأ كبير: ذلك هو الفصل الحاسم بين النفس والجسد بل وتأكيد التنافر بينهما. وكيف لا يكون الأمر كذلك وهما جوهران مختلفان كل الاختلاف بالطبيعة؟ فبينما ينتمى الجسد الى نوع المحسوس الفانى، فان النفس تربطها قرابة وثيقة بالإلهى الخالد. ولكن الأمر ليس مجرد إختلاف فى الطبيعة، بل يمتد الى ما هو أبعد من ذلك: فالجسد هو مصدر كل الشرور للنفس، وهى لا تبدو سعيدة إلا حينما تكون بعيدة عن تأثيره. والجسد لا يعاكس النفس فقط فى نشاطها المعرفى الذى يهدف الى إدراك الحقيقة، بل هو مصدر أعظم ما يصيبها من شرور أخلاقية: حينما تسيطر عليها الشهوة. عند ذلك تصبح النفس سجينة الجسد، وأغرب ما فى هذا السجن هو أن السجين نفسه هو الذى يشارك فى توثيق قيوده: فكأن كل لذة وكل ألم مسمار يربط النفس الى الجسد، فتعيش على طريقته وترضى بما يرضاه، وهو الغريب عنها وهى الغريبة عنه (" فيدون "، ٨٢ د - هـ ٨٣ د).

وهكذا تتحدد مهمة الفيلسوف: أن يخلص النفس من قيود الجسد، وهكذا يأخذ سلوكه الأخلاقى إسما هو: التطهر. وهو لا يهتم، من حيث المبدأ، بجميل الزينة ولا بأنيق الثياب بل هو يحتقر أمثال هذه الأشياء التى تتعلق بالجسد وليس بالنفس (٦٤ د ـ هـ). وسعيه نحو الفلسفة يصبح فى نفس الوقت جهادا أخلاقيا: "طالما نحن على الحياة فان الطريقة التى ستجعلنا أقرب ما نكون الى المعرفة الحقيقية هى ألا تكون لنا بقدر الإمكان معاشرة مع الجسد وألا نشترك معه فى شئ، اللهم إلا فى حالة الضرورة القاضية، وألا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته، بل أن نتخلص منها ونتطهر، وذلك حتى تأتى اللحظة التى ينجينا منها الإله نفسه. متطهرين هكذا بتخلصنا من جنون الجسد، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثلة [أى طاهرة مثلنا وخالصة ونقية، وهى الحقائق العقلية] وأن نعرف نحن بأنفسنا كل ما هو نقى خالص. هذه هى الحقيقة بلا شك، فليس من المسموح به أن يدرك غير النقى ما كان نقيا" (٦٧ أ ـ ب). وهكذا يصبح السلوك الأخلاقى ألزم ممهد للمعرفة الفلسفية. ولكن ماذا يسبب الجسد للنفس على الدقة؟ ها هو: " إن الجسد يضع أمامنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا أن نطعمه وأن نرعاه. والى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتمنعنا من متابعة صيدنا للوجود الحقيقى. وهو كذلك يملؤنا بألوان الحب والشهوة والخشية، وبأوهام من كل نوع وبالكثير من السخافات حتى أنه، كما قيل بحق، لا يمكن لنا فى الواقع بسببه أن نتأمل عقليا أى شئ أيا ما كان. أما الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسببها إلا الجسم وشهواته. فكل الحروب تنشأ بسبب الرغبة فى إمتلاك الثروات... وبسببه أيضا لا يتوافر لنا التفرغ من أجل الفلسفة، نتيجة لكل هذا " (٦ حـ ـ د). والآن: فيم ينحصر التطهير ؟ إنه ليس شيئا آخر إلا فصل النفس عن الجسد بقدر الإمكان، وإنفصالها الكامل عنه وتحررها منه: أليس هذا هو ما يسمى بالموت؟ وهكذا يأخذ السلوك الأخلاقى للفيلسوف إسما آخر: هو التدرب على الموت. " الحق والواقع أن المشتغلين حقيقة بالفلسفة يتدربون على الموت وهم أقل البشر خوفا من حضوره... فاذا هم كانوا فى نزاع كامل مع الجسد ويرغبون أن تكون النفس وحدها قائمة بذاتها، هذا على حين أنهم يصابون بالذعر ويثورون عندما يحدث هذا، ألن يكون تناقضا صارخا من جانبهم إذا هم لم يصبهم الرضا عن الذهاب الى هذا المكان الذى يأملون، فور وصولهم إليه، أن يبلغوا ما كانوا يحبون أثناء حياتهم، وما كانوا يحبونه هو الفكر،

وأن ينفصلوا عن ذلك المرافق لهم والذى كانوا فى نزاع معه؟ " (٦٧ هـ - ٦٨ أ).

وها هو جزاء النفوس التى تطهرت ثم تلك التى ظلت ملوثة بالجسد: " أما اذا كانت النفس قد تطهرت، أفلن تذهب الى المشابه لها، غير المرئى، الإلهى الخالد الحكيم، وتصبح عند وصولها وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الهمجية وغير ذلك من ألوان الشرور التى تصيب الإنسان، بحيث أنها... تبقى حقيقة ما بقى من الزمن بجوار الآلهة؟ ... أما اذا كانت النفس ملوثة ولم تتطهر وهى تغادر الجسد، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت، معتنية به وعاشقة إياه، ولأنها تركته يسحرها بشهواته وملذاته الى حد أن تعتقد أنه ليس من شئ حقيقى إلا ما أتخذ شكلا جسديا، أى أمكن لمسه ورؤيته، شربه أو أكله أو الإستفادة منه فى أمور الحب... فانها لن تكون خالصة قائمة بذاتها وهى تغادر الجسد... بل ستكون محملة بما هو ذو طبيعة جسدية ... "(٨١أ ومابعدها). وحينما تعود كل من هذه الأنفس الملوثة الى الحلول فى جسد جديد، فإنها ستقع فى أجساد تناسب الحياة التى كانت قد عاشتها، كأجساد الذئاب والحمير وما شابه (عن الثواب والعقاب فى الآخرة، أنظر الفصل السادس من هذا الباب عن النفس).

وهكذا فإن هذين المبدأين: مبدأ النفس ومبدأ الجسد، هما مبدآن لعالمين متباينين من القيم الأخلاقية: قيم تقوم على العقل وقيم تقوم على الجسد. وهكذا تكون الفضيلة فى الواقع فضيلتين: فضيلة فلسفية وفضيلة العامة، وهما مختلفتان حتى وإن تشابهت الأسماء. فلنأخذ ما يسمى بالإعتدال مثلا أو ما يسمى بالشجاعة، وسنجد أن اعتدال الفلاسفة وشجاعتهم يختلفان حقا عن هذين الأمرين عند العامة. فشجاعة الفلاسفة تصل الى حد الترحيب بالموت، وإعتدالهم يقصد به أنهم لا يسمحون بالانفعالات أن تسيطر عليهم بل هم الذين يسيطرون عليها ويحكمونها ،أما العامة فانهم قد يتحملون الموت لا لشئ إلا لتجنب شرور أعظم،كالعار مثلا، وهم " معتدلون " لأنهم يتجنبون لذات من أجل الحصول على لذات أخرى، فاللذات تسيطر عليهم على أية حال. " ولكن ليست هذه هى الطريقة الصائبة للتبادل فى ميدان الفضيلة: تبادل لذات بلذات، وأحزان بأحزان، ومخاوف

بمخاوف، الأكبر منها مكان الأقل كما لو أن الأمر أمر تعامل مالى. إنما العملة الوحيدة الصالحة التى يجب تبادل كل هذا بها هى الحكمة، فبها وعن طريقها تشترى وتباع فى الحق الشجاعة أو الاعتدال أو العدالة، وبصفة عامة الفضيلة الحقة، مادامت الحكمة تصطحبها " (٦٩ أ ـ ب).

يظهر من هذا العرض للأخلاق كما تراها محاورة " فيدون " أنها أخلاق زهد خالص، وهى أخلاق عقلية ترى فى العقل جوهر الإنسان الحقيقى، باختصار هى أخلاق نخبة قليلة العدد هى الفلاسفة. وقد رأينا كيف أن الأخلاق التى عرضتها محاورة " الجمهورية "، وهى الى كتبها أفلاطون بعد " فيدون "، على أرجح إحتمال،تختلف كثيرا عن هذه النظرية: فهى أكثر إتزانا، وهى مقترحة لأن تكون أخلاقا للجميع. ورغم هذا فان أفلاطون سيعود الى إثارة هذا النموذج التزهدى فى صفحات شهيرة من محاورة " ثياتيتوس " (١٧٢ ب ـ ١٧٧ حـ)، وفيها يؤكد على أن الفيلسوف يرغب أشد الرغبة فى الهرب " من هنا "، وهذا الهرب ينحصر فى " التشبه بالإله بحسب الإمكان " (١٧٦ أ ـ ب). وعلى أية حال فان الإتجاه العام للأخلاق الأفلاطونية سيكون إفساح للمجال أكثر وأكثر لخيرات تخص الجسم، وعلى رأسها اللذة (أنظر كل محاورة " فيليبوس " وخاصة ٥٩ هـ وما بعدها)، ولكنها ستبقى على كل حال دائما أخلاقا عقلية.

الفصل الرابع

أفلاطون والوجــود

لم يكن أفلاطون بعيدا عن تيارات عصره فى الأخلاق والسياسة، بل كان كما رأينا ملاحظا مهتما لما يجرى فى هذين الميدانين، ولا كان بمعزل عن التراث الفكرى اليونانى السابق على سقراط كما سنرى، وتأمله حول كل هذا سيؤدى به، من طرق شتى، الى فلسفته عن الوجود ، أو على الأدق الى تحديدالخصائص الرئيسية لما يجب أن يكون عليه الوجود ولما لا يمكن له أن يكون. فقد كان أفلاطون، وربما كان سقراط كذلك، معجبا بنظام إسبرطة فى السياسة والتربية والأخلاق معا ، وهو نظام يقوم على رفض كل تجديد، كما كان الحال فى مصر أيضا ، لأن طريقة القدماء فى الحياة أثبتت فعاليتها ، حيث جعلت إسبرطة تصل الى ما وصلت اليه، فلم إذن تغييرها ؟ وهكذا يجب أن يكون الثبات هو سمة نظام الحكم ونظام الأخلاق، وستعمل التربية على أن يكون الأمر كذلك (قارن "الجمهورية"، ٤٢٤ب) .

ولا شك أيضا أن أفلاطون رأى، من الجهة الأخرى، أى من جهة مدينته أثينا ، كيف أن حب التجديد غزا كل ميدان، ولا شك أنه اعتبر أن ذلك هو المسئول الأكبر عما وصل اليه حاليا أثينا من تدهور سياسى، إنتهى بهزيمتها الكبرى عام ٤٠٤ أمام إسبرطة وما تلا ذلك من إضطرابات سياسية، ومن فساد أخلاقى كذلك (أنظر محاورة " جورجياس "، والكتاب الأول من محاورة " الجمهورية "). ذلك أن كل تجديد، فى رأى أفلاطون، لا يكون إلا على حساب القواعد القائمة. ولنأخذ مثلا التجديد فى ميدان الموسيقى، وسنجد مع أفلاطون أنه لا ينتهى الى أقل من زلزلة أسس المجتمع نفسها ، حيث ينتج عنه إحتقار القوانين، وذلك من خلال إحتقار العادات الإجتماعية، وما ينتج عنه من إفساد لبنيان العلاقات فى المجتمع، ومن هنا يصبح الطريق ممهدا الى إفساد الدولة ذاتها (" الجمهورية "، ٤٢٤ حـ ـ هـ). وهكذا فان ثبات النموذج السياسى والأخلاقى أمر ضرورى لصحة نظام المجتمع،أما

التغير فهو مصدر البلاء الأول.

ولكن هذا التضاد نفسه بين الثبات والتغير وجده أفلاطون كذلك عند أعظم رؤوس الفكر الفلسفي السابق على سقراط، ألا وهما بارمنيدس وهيراقليطس. فقد قال هيراقليطس بأن العالم مكون من أضداد، وبأن قانون الوجود هو الصراع بين الأضداد، وليس هناك من ثبات لأن الأشياء في تغير متصل شبيه بسيلان مياه النهر الذي لا ينقطع، حتى أنك لا تنزل النهر نفسه مرتين، لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار. لكن بارمنيدس عارض مذهب التغير هذا أعنف معارضة وقال بأنه لا يمكن تصور الغير لأنه لا يمكن تصور اللاوجود: فكل تغير هو نفي لوجود سابق،ولكن تصور اللاوجود غير ممكن لاننا لا يمكن أن نتصور إلا الوجود. فالوجود هو وحده الموجود، وهو هكذا واحد ثابت دائم. ولا شك أن أفلاطون عرف هذين المذهبين معرفة وثيقة منذ شبابه الأول، حيث يقول أرسطو إنه تتلمذ على يد أحد أتباع المذاهب الهيراقليطي، هو أقراطيلوس، وكان يأخذ موقفا متطرفا من قضية التغير الشامل، لأنه كان يقول إنك لن تستطيع أن تنزل الى مياه النهر ولا حتى مرة واحدة، لإنها في تغير متصل (وقد أطلق أفلاطون اسمه على أحدى محاوراته، وهي تدور حول موضوع اللغة).

ـ ويضيف أرسطو أن أفلاطون ترك أقراطيلوس الى سقراط، وهنا أيضا نجد أحد الروافد الرئيسية التي أدت بأفلاطون الى مذهبه في الوجود. فنحن نعرف أن سقراط إهتم بميدان الأخلاق وأهتم على الأخص بتحديد مضمونات الفضائل الأخلاقية تحديدا يكشف عن طبيعتها الثابتة، أي عن جوهرها الذي لا يتغير بتغير الأشخاص أو المواقف، فيجب أن يكون هناك مضمون ثابت للشجاعة مثلا يتكرر في كل المواقف ومهما تعدد الأشخاص الشجعان، بعبارة أخرى بحث سقراط، كما رأينا، عن تعريف الفضائل عن طريق الجوهر الثابت. وأيا ما كان المدى الذي ذهب إليه سقراط في بحثه، فإن أفلاطون في محاوراته التي نسميها بمحاورات الشباب يتبنى هذا الاتجاه، ويأخذه لنفسه ويعرضه فيها، مع ما قد يكون اضافه هو نفسه إليه.

ومن أهم محاورات الشباب فيما يخص موضوعنا الحالي محاورة "أوطيفرون"،التي نجد فيها تحديدا دقيقا لمطلب سقراط وأفلاطون حول البحث عن "الجوهر"، فسقراط يسأل محاوره أوطيفرون أن يعرف له التقوى، ليس بأن يعدد له بعض الأفعال التقية، أي بايراد أمثلة، بل بأن يجعله يضع يده على التقوى "في ذاتها"، ويقول له: " والآن قل لي... : أي شئ هي في رأيك التقوى؛ وما هو الضلال سواء كان ذلك في حالة القتل أو في حالة أخرى؟ أو ليست التقوى هي هي ذاتها في كل الأفعال؟ وأليس الضلال كذلك ضد كل تقوى، ولكنه في ذاته مشابه لذاته ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة، وذلك إذا نظرنا الى الأمر من حيث خاصية الضلال ذاتها، ومهما يكن الشكل الذى ستكون عليه في كل الحالات واقعة الضلال؟ " (٥ حـ ـ د). ويحدد ما يريد على نحو أدق حين يقول: " إن ما طلبت منك أن تعلمنيه [ليس] شيئا أو شيئين من بين عشرات الأشياء التقية، بل تلك الصورة (eidos)التي بها يصير كل شئ تقي تقيا، حيث أنك قلت فعلا إن هناك " شكلا " (idea) وحيدا تكون به الأشياء غير التقية غير تقية ، والتقية تقية" (٦ د ـ هـ). إن سقراط يريد الوصول الى الجوهر (١١ أ ـ ب)، ليستخدمه كنموذج ومعيار (٦ هـ).

ولكن ليس لكل هذه الإشارات، رغم أهميتها، إلا قيمة تمهيدية، فما هي إلا علامات على الطريق. أما المحاورة التي يصل فيها أفلاطون الى أول عرض مفصل بعض الشئ لنظريته في الوجود، فهي محاورة " فيدون " التي تعتبر من أهم مؤلفاته على الاطلاق، ورائعة من روائع الإنتاج اليوناني فكرا وأسلوبا على السواء.

وذكر هذه المحاورة يسمح لنا باضافة رافد جديد هام من روافد فلسفة أفلاطون في الوجود، ذلك هو الرافد الفيثاغوري. فموضوع المحاورة هو النفس وخلودها ،ومن هنا تظهر فيها إشارات كثيرة الى الديانة الأورفية، التي ارتبطت بها المدرسة الفيثاغورية أوثق ارتباط، ومن هنا حضور قوى لمذاهب هذه المدرسة فيما يخص النفس وتطهيرها. ولكن أفلاطون لم يتأثر بها في ميدان النفس والأخلاق وحسب،بل لعلها أثرت على تصوره لطبيعة الوجود الحقيقي، وذلك عن طريق غير مباشر على الأقل. فنحن نعرف أن المدرسة الفيثاغورية تركت طريقة الطبيعيين

السابقين فى تحديد أصل الكون وجوهره بالرجوع الى مادة (الماء أو الهواء أو النار أو "اللانهائى "، وغير ذلك)، وشقت طريقا جديدا فى فهم طبيعة الكون يعتبر فتحا فى هذا الميدان: الا وهو تفسير الكون تفسيرا رياضيا. وقد عرف أفلاطون مذاهبهم معرفة دقيقة خلال رحلاته، وكان بعض عظمائهم من معارفه، لهذا فإنه يمكن لنا أن نستنتج أنه تأمل وأطال التأمل فى طبيعة المفاهيم الرياضية، وهنا أيضا نجده يلتقى بفكرة الجوهر الثابت، فالدائرة التى تدور حولها براهين الهندسى ليست هذه الدائرة المحسوسة أو تلك، بل هى " الدائرة فى ذاتها "، وهى تتصف بالكمال والثبات وبطبيعتها العقلية غير المحسوسة، مما يجعلها تقوم فى عالم غير عالم التغير والصيرورة. وهذه كلها خصائص سنجد أفلاطون يضفيها على الوجود الحقيقى.

ورغم أن موضوع " فيدون " هو النفس وليس الوجود، إلا أن المحاورة تعرض لهذا الموضوع الأخير، حيث انها تضع النفس بين عالمين: العالم الحسى والعالم العقلى، ومن هنا كان تناولها، ولأول مرة فى مؤلفات أفلاطون، لهذا المذهب الأساسى فى الفلسفة الأفلاطونية كلها: ألا وهو مذهب الثنائية فى الوجود. وقد أشرنا من قبل (فى الفصل المخصص للأخلاق) الى تمييز أفلاطون تمييزا قاطعا بين النفس والجسد، والواقع أنه لا يضع هذا التمييز إلا كحالة خاصة، وإن تكن هامة،لتمييز أعم وأهم بين " النوع " المحسوس و " النوع " المعقول، وبينما نوع المحسوس (ولا يستخدم أفلاطون صفة " المادى ") يتغير ولا يبقى على حال، فإن نوع المعقول ثابت لا يأتى عليه تغير، خالص نقى خالد. ويجمل أفلاطون فى هذا النص الجامع خصائص كل من " النوعين ": " النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمعقول وذا الطبيعة الواحدة [أى البسيط غير المركب] الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته ودائما على نفس الحال، أما الجسد فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وفان متعدد الطبيعة وغير معقول، والذى لا يبقى أبدا هو هو على نفس الحال." (٨٠ ب).

ولنأت الآن الى محاورة " الجمهورية ". ويجب أن نشير الى أن الإطار الذى تعرض فيه محاورة " الجمهورية " لنظرية الوجود هو إطار تربية حراس المدينة الفاضلة (إنظر على سبيل المثال ٥٠٦ أ)، وعلى الأدق إطار المرحلة العليا من مراحل

تعليم أفضل عناصرهم، أى الفلاسفة. والفلاسفة الحقيقيون ليسوا هم أولئك الذين يملؤهم حب الاستطلاع الذى تجذبه الألوان والأصوات، إنما الموضوع الذى يتجهون إليه هو " مشهد الحقيقة ". ويصرح أفلاطون بأنه ليس من السهل أن يشرح المقصود بهذا، ويأتى بأمثلة متعددة: فهناك أشياء جميلة وأخرى عادلة وغير ذلك، ولكن من الضرورى ان نقول إن هناك إلى جانبها، أو فوقها، " الجمال فى ذاته " و " العدل فى ذاته "، وهكذا. وكل جوهر من هذه الأشياء فى ذاتها واحد غير متعدد، بل إن الفرق الأساسى بين الجمال فى ذاته مثلا وبين الأشياء الجميلة المتعددة يكمن فى واحدية الجوهر الأول، بينما تندرج الأخرى فى عالم التعدد (٤٧٥ هـ - ٤٧٦ ب). من جهة ثانية، فان هذه الأشياء المتعددة تخضع أيضا للتغير وتجرى بين طرفى الوجود والعدم (٤٧٩ د)، بل إنها يمكن أن تتصف بالصفة وبنقيضها، فهذا الشئ قد يبدو جميلا من جانب وقبيحا من جانب آخر، كبيرا وصغيرا... أما الجمال فى ذاته فانه يبقى دائما هو هو ولا يأتى عليه أى تغير (٤٧٩ أ وما بعدها). وهكذا نضع أيدينا على الخاصية الثانية لموجودات عالم الحقيقة كما يعرضها الكتاب الخامس من " الجمهورية"، ألا وهى خاصية الثبات، وهناك خاصية ثالثة أساسية،وهى أنها ذات طبيعة عقلية، وستكون موضع تأكيد فى شكل "الخط" فى الكتاب السادس كما سنرى.

ولكن قبل أن ننتقل الى هذا الكتاب السادس يجب أن نعرض لما يقوله الخامس حول عالم الحس. والحق أن منهج أفلاطون فى عرض مفهومه عن الوجود الحقيقى يقوم على " المناقضة "، أى على مقابلة هذا الوجود بما ليس هو، أى فى كلمة واحدة، بالعالم المحسوس، ومن هنا كانت الإشارة دائمة الى هذا العالم خلال عرض طبيعة الوجود. وهذا المنهج أظهر ما يكون فى الكتاب الخامس على الأخص حيث ربما كان هدف أفلاطون الأول هدفا سلبيا، أى إبراز أن الحسيات ليست هى التى تمثل الوجود الحقيقى. وقد رأينا كيف أن عالم الحس هو عالم التعدد والتغير، عالم الألوان الزاهية والأصوات الجميلة. ولكن أفلاطون يحدد طبيعة هذا العالم على نحو فلسفى أكثر دقة حينما يحدد مركزه على السلم الوجودى. وطرفا هذا السلم هما الوجود الخالص من ناحية واللاوجود الخالص من ناحية أخرى، أما عالم المحسوسات فانه يحتل مركزا وسطا بين الوجود والعدم ويجرى من طرف الى

آخر،وهذا هو شأن عالم الكون والفساد: فهو ليس عدما خالصا، ولكنه كذلك ليس وجودا مطلقا، لأنه يفنى بعد أن يكون (٤٧٨ هـ ـ ٤٧٩ د).

هذا المركز المتوسط نجده منسوبا أيضا الى العالم الحسى فى ذلك الشكل الشهير الذى صور فيه أفلاطون فى الصفحات الأخيرة من الكتاب السادس (٥٠٩ د ـ ٥١١ هـ) درجات الوجود وما يقابلها من درجات المعرفة، والذى يسمى بشكل " الخط " .

مبدأ الخير				
العالم العقلى	المثـل	أ	الجدل (الديالكتيك) العلم	المعرفة العقلية
	المفاهيم الرياضية	هـ	الرياضيات	
العالم الحسى	الأشياء المحسوسة	حـ	الظن (الدوكسا)	المعرفة الحسية (الظنية)
	الظلال	د	إدراك الظلال	
		ب		
الوجـــود			المعرفة	

شـــكل الخـــط

وأفلاطون يعيد هنا عرض مذهبه الأساسى فى الوجود، الذى أشارت اليه محاورة " فيدون "، ألا وهو مذهب الثنائية: فهناك نوع من الموجودات هو الحسى، ونوع آخر مختلف تماما هو النوع العقلى، أو قل إنهما مملكتان: مملكة الحسيات ومملكة

العقليات. والآن، لتصوير مضمون كل من النوعين، ولتحديد العلاقة بينهما، فلنأخذ خطاً ولنقسمه الى قسمين، قسم يمثل النوع المنظور والآخر النوع العقلى، ثم فلنقسم كل قسم الى جزئين وذلك بحسب درجة الوضوح أو الغموض النسبيين. وهكذا يكون لدينا فى القسم الممثل للمحسوسات درجتان: أدناهما،وأقلهما وضوحا وأكثرهما غموضا، تمثل " الصور " أو " الخيالات "،ويقصد بها الظلال والإنعكاسات التى نراها على سطح الماء أو غير ذلك من سطوح الأجسام اللامعة وكل ما شابه. أما الدرجة الثانية فى عالم الحس، وستكون أكثر وضوحا بالمقارنة الى سابقتها وأقل غموضا، فإنها تحوى الأشياء التى كانت محتويات الجزء السابق " خيالات " لها، أى عالم الحياة والنبات والأشياء المصنوعة التى تحيط بنا. ونأتى الآن الى القسم من الخط الذى يمثل النوع المعقول (أى الذى لا يدرك إلا بالعقل)، وسنجد جزءه الأدنى يحتوى على المفهومات الرياضية أما جزؤه الأعلى فيحوى الموجودات العقلية، والفرق بين الجانبين هو أن المفهومات الرياضية،رغم أنها عقلية، لا تزال تلتصق بعالم الحس، والرياضى مضطر الى رسم المربع أو الدائرة رغم أن براهينه تتجه الى المربع فى ذاته والدائرة فى ذاتها. أما الموجودات العقلية التى يحويها الجزء الأعلى فإنها المعقولات الخالصة، أو " المثل " بحسب إسمها الإصطلاحى، وهى خالصة كل الخلوص من أى أثر للحس ولا يستخدم فى إدراكها إلا العقل وحده، وخالصا، أى بلا إعتماد على شئ حسى.

والقانون الأساسى الذى يحكم طريقة تقسيم الخط وعلاقات متضمناته هو <u>قانون الأصل والصورة</u>. فاذا صعدنا من أدنى درجات الخط الى أعلاها: من الظلال والخيالات الى عالم الأشياء العقلية فى ذاتها، صعدنا مما هو صورة خالصة تكاد تقترب من العدم الى ما هو وجود كامل، واذا صعدنا من الدرجة الدنيا فى قسم العالم الحسى الى درجته التى تعلوها، أى من الظلال الى الأشياء المحسوسة التى حولنا فى هذا العالم، صعدنا أيضا من الصورة الى الأصل، ونفس الأمر أيضا مع درجتى قسم العالم العقلى: فالمفهومات الرياضية ما هى إلا صور لأصول هى المثل العقلية الموجودة فى ذاتها، أخيرا فاذا أخذنا قسم العالم المحسوس بأكمله وجدناه صورة لقسم العالم العقلى. وقد أشرنا كذلك الى معيار الوضوح والغموض: فالعالم العقلى مأخوذا ككل أوضح من العالم الحسى، ولكن فى داخل القسم العقلى نجد أن

درجة الأشياء العقلية فى ذاتها أوضح من درجة المفهومات الرياضية، ونفس الأمر أيضا مع قسمى العالم المحسوس: فالدرجة العليا فيه أوضح من درجته الدنيا، أى درجة الظلال والخيالات، التى هى أقرب ما تكون الى الغموض. وهكذا فكلما صعدنا من درجة الى أخرى بين درجات الخط صعدنا من الأكثر غموضا الى الأكثر وضوحا ومن الصورة الى الأصل، وكلما نزلنا نزلنا مما هو واضح الى الأقل وضوحا، لإننا ننزل مما هو مبدأ وأصل الى ما هو مجرد صورة تابعة. ونضيف أخيرا معيارا ثالثا: هو معيار درجة الحقيقة، فالحقيقة الكاملة تحوزها المثل العقلية، أما الظلال فلها أدنى درجات الحقيقة وتكاد، كما قلنا، تقترب من العدم وتلمسه لمسا.

ولكن أهمية الكتاب السادس من " الجمهورية " لا تقف عند تقديم شكل الخط، مع ما يتضمنه من تنظيم لعناصر النظرية الوجودية الأفلاطونية وتأكيد على مفاهيم فلسفية هامة عند أفلاطون، كمفهوم التناسب الذى يحكم تقسيم الخط ومفهوم الأصل والصورة وغيرهما، بل إن الصفحات ٥٠٤ هـ وما بعدها، التى تسبق فقرة الخط وتؤدى إليها، تضيف جديدا الى فلسفة أفلاطون لا يظهر إلا فى محاورة "الجمهورية" وليس قبلها، ألا وهو أن مبدأ الوجود كله هو مبدأ الخير. ويعترف أفلاطون (٥٠٦ د) أنه سيكون من الصعب عليه أن يكشف عن طبيعة الخير فى ذاته، وأن يعرفه تعريفا دقيقا، ولهذا فإنه سيلجأ الى تشبيهه بكائن آخر يشغل فى العالم الحسى نفس المركز الذى يشغله الخير فى العالم العقلى، تلك هى الشمس. فالشمس هى مصدر نشوء الكائنات ومصدر الغذاء، ولكنها كذلك مصدر معرفة العالم الحسى، حيث أن ضوءها ضرورى لإدراك الأشياء، وكذلك الخير بالقياس الى العالم العقلى: هو مصدر وجوده وأساس معرفته على السواء (٥٠٩ ب). وكما أن الشمس أعلى فى مكانتها من أى شئ محسوس مهما تبلغ أهميته، فكذلك الخير: هو أعظم فى المرتبة من كل مكونات عالم الموجودات العقلية، أى المثل فى ذاتها. ولما كان مبدأ الخير هو مصدر حقيقتها ووجودها، فانه يعلو بالضرورة على الحقيقة وعلى الوجود نفسه. فهو ليس جوهرا كما هو حال المثل، بل هو أعلى من الوجود وأعلى من الجوهر. إنه " الملك " الذى يسيطر على العالم المعقول، كما أن الشمس هى الملك الذى بيده العالم المحسوس، وهو المبدأ الأول المطلق الذى لا يفترض شيئا لوجوده، فهو المبدأ غير المشروط، على حين أن كل

مكونات درجات شكل الخط تفترض أو تشترط شيئا فوقها، بما فى ذلك المثل نفسها، لأنها تعتمد،كما قلنا، فى جوهرها وفى وجودها وفى إمكان معرفتها على مبدأ الخير،الذى يصبح هكذا رأس كل وجود عقلياكان أم حسيا.

ولا يقل أهمية عن شكل الخط تشبيه مشهور آخر نجده فى مفتتح الكتاب السابع، ويسميه البعض " بأسطورة " الكهف وهى تسمية خاطئة، (والصحيح أن يقال " تشبيه " الكهف). ويعرض فيه أفلاطون لمضمون تصور الوجود الذى عرض له الكتاب السادس ولكن على صورة تجربة حية تحدد مراحل " التحول" من الإهتمام بالعالم المحسوس الى توجيه نظر النفس الى العالم المعقول. وسنعرض لهذا الجانب من تشبيه الكهف، بالتفصيل، فى الفصل القادم المخصص للمعرفة، ولكنا نشير من الآن الى الخطوط العامة لهذا التشبيه ونعرض لما يتضمنه حول درجات الوجود.

يقول أفلاطون إنه يمكن أن نتصور كهفا تحت الأرض له فتحة الى الخارج،ويعيش فى جوفه رجال مقيدة سيقانهم والرقاب وذلك منذ كانوا أطفالا، وقيودهم تعوقهم عن الحركة وعن النظر إلا الى الأمام. وتضئ الكهف نار قائمة على مكان مرتفع بعيدا خلف المسجونين، ويقوم بينها وبينهم طريق مرتفع عليه يقوم حائط صغير، يشبه الحاجز الذى يضعه عارضو " القره قوز " وعليه يعرضون دميهم. ولنتصور أن هناك من يسير على هذا الحائط حاملا أشياء من كل نوع وتماثيل للرجال وللحيوانات على كل شكل. ومن الطبيعى ألا يكون المسجونون قد استطاعوا طوال حياتهم أن يدركوا شيئا آخر غير الظلال، التى تتسبب النار الموقدة بعيدا وراءهم فى إلقائها على جدار الكهف أمامهم، وهى ظلال التماثيل التى أشرنا اليها.

وهكذا نجد داخل الكهف: (أ) الظلال، ب) تماثيل الأشياء، جـ) النار. أما خارج الكهف فلنتصور أن هناك الأشياء الحقيقية، وإنعكاساتها على سطح لامع كالماء أو غيره، وأن هناك أخيرا الشمس،فيكون لدينا هنا أيضا درجات ثلاث تقابل الدرجات الثلاث التى فى داخل الكهف. والآن فإن داخل الكهف " يمثل " العالم الحسى المحيط بنا، أما خارج الكهف فإنه " يمثل " العالم العقلى. وفى داخل الكهف نجد

النار، وهى تقابل الشمس المحسوسة، والتماثيل، وهى تقابل الأشياء والكائنات المادية، والظلال أخيرا، وهى تمثل الظلال التى نجدها فى هذا العالم. أما خارج الكهف فإن الإنعكاسات والظلال تمثل المفهومات الرياضية، وقد عرفنا من شكل الخط أنها مجرد صور للمثل، والأشياء الحقيقية تمثل المثل العقلية، أما الشمس فانها تمثل مبدأ الخير. وهكذا نجد هنا أيضا مفهوم الأصل والصورة، ونجد كذلك تأكيدا على مذهب الثنائية: فهناك الوجود المحسوس، وهو لا يزيد عن أن يكون صورة لأصل له، وهناك الوجود المحسوس العقلى، وهو فى نفس الوقت الوجود الحقيقى وأصل الوجود المحسوس.

هذه إذن هى العلامات الرئيسية لمذهب أفلاطون فى الوجود: ثنائية الحسى والعقلى، خواص العالم العقلى المكون من " الأشياء فى ذاتها " أو المثل:الواحدية،الثبات والطبيعة العقلية، خواص عالم الحس: التعدد ، التغير والمحسوسية، ووجود مبدأ أول مطلق يعلو على الوجود العقلى نفسه: وهو مبدأ الخير فى ذاته، الذى يؤدى عند أفلاطون دورا أقرب ما يكون الى دور الألوهية.

أشرنا من قبل إلى أن محاورة " الجمهورية " هى التى تعرض أكمل عرض لنظريات أفلاطون المختلفة، وفى ميدانى الوجود والمعرفة خاصة. وهناك محاورات تدور فى فلكها: إما لتهيئ لها كمحاورة " فيدوُن "، وإما لتستمر فى عرض مواقفها بأسلوب مختلف كمحاورتى " المأدبة " و " فايدروس ". والأسلوب الذى تعرض عليه هاتان المحاورتان الأخيرتان نظرية المثل أسلوب أقرب ما يكون الى الأسطورى، ولكن علينا أن نهتم بما تقولانه ليس فقط لشهرتهما وشهرة الفقرات التى سنعرض لها فيهما، بل وكذلك لأن طريقة العرض الأسطورية هى فى حد ذاتها أدل ما تكون على طبيعة تصور أفلاطون لعالم الوجود الحقيقى: فهو عنده على مثال العالم المحيط بنا ، ولكنه على وجه الكمال، أى على وجه الثبات والواحدية والطبيعة العقلية الخالصة.

ومحاورة " المأدبة "، التى تتحدث أساسا عن الحب، تعرض على الخصوص لمثال الجمال، وتبين الدرجات التى يمر بها محب الجمال حتى يصل الى هدفه، وهو

الجمال في ذاته، بسيطا، خالصا غير مركب، أي الجمال الإلهي نفسه (أي ذي الطبيعة الإلهية) في صورته الفريدة (٢١١ هـ). وهذا هو مثال الجمال: خالد لا يعرف النشأة ولا الموت، لا يزيد ولا ينقص، ليس جميلا من جانب وقبيحا من جانب آخر، ولا جميلا في وقت وغير جميل في وقت آخر، أو هكذا في مكان وهكذا في مكان آخر. إنه الجمال الذي لن يظهر على شكل وجه مليح أو أياد ناعمة، ولا على أي شكل محسوس، ولا على هيئة برهان عقلي، ولا على هيئة علم، ولا على هيئة شئ يوجد في شئ آخر، في حياة ما أو في السماء أو على الأرض، كلا بل هو الجمال الذي يوجد في ذاته ويوجد بذاته وليس بشئ آخر، غير مركب،خالدا أبديا، منه تستمد كل الأشياء الأخرى جمالها وفيه تشترك. هذا هو "محيط" الجمال الذي ستنبهر أمامه عين محب الحقيقة (٢١٠ هـ - ٢١١ ب).

أما محاورة " فايدروس "، وهي تتحدث عن الحب أيضا، فإنها تصف العالم العقلي القائم فوق قبة السماء، والذي ستصل اليه تلك النفس التي ستساعدها أجنحتها على الارتفاع إليه (٢٤٧ ب - حـ). ويقول أفلاطون إن هذا الموقع الذي يمتد فوق السماء، لم يجد الآن بين الشعراء من يغني له ما هو جدير به من الغناء،لهذا يحاول هو نفسه سد هذا النقص. الجوهر، أي الوجود الحقيقي الذي لا لون له ولا شكل، الذي لا يصل إليه حس وإنما تدركه النفس وحدها بوسيلة العقل،هذا الجوهر، وهو موضوع " العلم "، يوجد في ذلك العالم. وهكذا تستطيع النفس التي وصلت اليه أن تتأمل العدل في ذاته والحكمة في ذاتها وغير ذلك، وأن تصل الى العلم الذي موضوعه الوجود المطلق (٢٤٧ د وما بعدها). هذا هو" سهل الحقيقة "، مقام الآلهة والموجودات الحقيقية والأنفس السعيدة (٢٤٨ ب). وهكذا يتخذ أفلاطون الأسطورة عونا للعرض العقلي، وسنعود الى ذلك.

في كل ما سبق نجد أفلاطون حريصا أشد الحرص على شيئين: (أ) إثبات وجود العالم العقلي وتأكيد أنه هو الحقيقة، (ب) الفصل الحاسم بين عالم العقل وعالم الحس، وهو مظهر جوهري من مظاهر " الثنائية " الأفلاطونية. ولكن تظهر هنا مشكلة فعلية: ما هي طبيعة العلاقة بين عالم الحس وعالم الثبات؟ لقد ذكرنا أن أفلاطون يقول بأن المحسوسات تقف هنا وسطا بين العدم الخالص والوجود

الخالص،فهى إذن تأخذ من هذا الأخير بطرف، فما هو مداه؟

ينبغي أولا أن نشير الى أن نظرية الوجود فى الفلسفة اليونانية لها مهمتان: (أ) تحديد طبيعة الحقيقة، (ب) وتفسير كل الموجودات على ضوء هذه الحقيقة، وهما المهمتان اللتان نجدهما لها منذ طاليس، الذى قال بأن الحقيقة هى الماء، وبأن كل شئ يخرج منه، حتى أفلوطين، الذى قال بالواحد وبأن كل شئ يترتب عليه، وذلك مارين بأفلاطون وأرسطو نفسيهما. ورغم أن المهمة الأولى غلبت على الأخرى واحتلت مكان الصدارة فى الأهمية والإهتمام، وهذا حق لأن لها أسبقية "منطقية " على الأخرى، إلا نظرية المثل الأفلاطونية سارت فى الإتجاهين معا، بل ربما كانت المهمة الثانية أغلب عليها فى محاورة هامة كمحاورة " فيدون "، وهى التى تقدم نظرية المثل لأول مرة تقديما قويا واضحا واضعة النقاط فوق الحروف. فما يرويه أفلاطون على لسان سقراط فى هذه المحاورة عن تجاربه العقلية (٩٦ أ وما بعدها) يدل على أن الوظيفة الأولى لنظرية المثل كانت تفسير الوجود الحسى بمبدأ ثابت يؤدى الى التعين: " بعد ما أصابنى من مشقة فى دراسة الموجودات [الحسية]... فكرت فى وجوب أن ألجأ الى المفاهيم ناظرا فيها الى حقيقة الموجودات... وانطلقت فى هذا الطريق: فأنا أضع فى كل حالة، كمبدأ، قضية أحكم أنها الأقوى، وما يبدو لى متسقا معها أقبله باعتباره حقيقيا... أما ما لا يبدو متسقا معها فإنى أعتبره غير حقيقي... وليس فيما أقول شئ جديد، فهو ما فتئت أقول دواما فى مناسبات أخرى وخلال حديثنا... وأعود هكذا الى تلك الأشياء [أى المثل العقلية] التى كثيرا ما ذكرناها تكرارا. وأنا أبدا منها واضعا كمبدأ شيئا هو الجميل فى ذاته وبذاته، وشيئا هو الخير فى ذاته وبذاته، وهكذا مع كل الأشياء الأخرى... ويظهر لى أنه اذا كان يوجد شئ جميل الى جانب الجمال فى ذاته فليس هناك من سبب يجعله جميلا إلا مشاركته فى هذا الجمال، وأقول نفس الشئ عن كل شئ آخر... فليس هناك ما يجعل ذلك الشئ جميلاً إلا ذلك الجمال المشار اليه، بحضوره أو بالإشتراك فيه أو بأية وسيلة وعلى أى نحو تكون عليه العلاقة بينهما، فأنا لا أقرر هذا تقريرا حاسما، وإنما الذى أقرره فى حسم هو أن كل الأشياء الجميلة تصير جميلة بالجمال... وكذلك أن بالكبر تصير الأشياء الكبيرة كبيرة... " (فيدون "، ٩٩ د - ١٠٠ هـ).

ولكن القسم الأخير من هذا النص يبين أن أفلاطون لا يزال مترددا فى"فيدون"،حول طبيعة العلاقة بين المحسوس والمعقول: هل هى " حضور " المثال، الجمال مثلا، فى الأشياء المحسوسة الجميلة التى تتسمى بإسمه (فتصبح "جميلة")، أم "هى مشاركة" المحسوس فى المثال؟ واذا أردنا أن نتجه الى المحاورة "المعتمدة"بحق، أى "الجمهورية"، لنسألها رأيها فى هذا، فسنجد انها لا تثير هذه المشكلة على هذا النحو ولا تضع لها جوابا بالتالى، وربما كان السبب فى ذلك أنها تؤكد أولا على المهمة الأولى بين المهمتين اللتين أشرنا اليهما، أى مهمة شرح طبيعة الحقيقة، إنما الذى نجده فيها وحسب هو تقرير أن المحسوس تابع للمعقول. ورغم هذا فإن " الجمهورية "، وإن كانت لا تتحدث عن حضور أو مشاركة، إلا أنها تقف موقفا خاصا من مشكلتنا تلك حين تحدد طبيعة " تبعية " المحسوس للمعقول: ذلك أن الأول للثانى كالصورة للأصل. فالعالم المنظور كله صورة من العالم المعقول، وهى صورة متغيرة للأصل الثابت، وهى لهذا أقل بكثير مرتبة وقيمة فى نظر " الجمهورية ".

ولكن ألا يمكن أن نقول أيضا إن قيمة العالم المحسوس لا تأتى من شئ إلا من أنه صورة من عالم الحقيقة؟ هذا التساؤل لا تضعه محاورة " الجمهورية "، وإنما ستثيره محاورات أخرى تالية، وسيكون مصدر إثارته هو تأمل أفلاطون حول مشكلتنا الرئيسية: حول طبيعة العلاقة بين المثل والمحسوسات، وذلك فى محاورة أتت بعد " الجمهورية "، وبعد " المأدبة " و" فايدروس " و "ثياتيتوس "، تلك هى محاورة " بارمنيدس " الشهيرة. وهى شهيرة لأنها تقدم نموذجا للتأمل الجدلى على شكل تسعة فروض تدور حول نتائج وجود " الواحد " (ضد المتعدد) أو عدم وجوده، وشهيرة لأنها تحير المفسرين حتى اليوم، وهى شهيرة أخيرا وليس آخرا لأن أفلاطون يقدم فيها نقدا عنيفا لنظريته ذاتها مثيرا مشكلة العلاقة بين المحسوس والمثل من جهة ونتائج الفصل الكامل بين عالميهما من جهة أخرى.

ويدور الحوار بين بارمنيدس وسقراط، ويقدم هذا الأخير نظرية المثل التى تقول بوجود المثل منفصلة كل الانفصال عن الأشياء التى تشارك فيها، فهناك الواحد فى

ذاته والعدل فى ذاته والجمال فى ذاته، وهناك كذلك مثال للإنسان فى ذاته وغير ذلك (١٣٠ ب ـ حـ). ولكن هل يقبل سقراط بتعميم هذه النظرة على كل شئ، فيكون هناك مثال للشعر وللوحل وللقذر؟ وهو يعترف بتردده الشديد حول هذا، فيؤنبه بارمنيدس ويقول له إن الفلسفة حينما تسيطر على نفسه كل السيطرة ستجعله لا يحتقر شيئا مهما صغر (حـ ـ هـ). وبعد هذا النقد الهامشى، وإن يكن هاما يدخل بارمنيدس الى صلب الموضوع: اذا كانت هناك مثل كالتشابه والكبر والجمال والعدل تجعل الأشياء التى تشترك فيها تتسمى بإسمها وتصير متشابهة وكبيرة وجميلة وعادلة وهكذا، فهل تشترك هذه الأشياء فى المثال كله أم فى جزء منه؟ ولكن اذا كان المثال يوجد بكله فى الأشياء المحسوسة المتعددة، اذن فسيكون فى نفس الوقت واحدا ومتعددا، وما دام متعددا فسيكون منفصلا عن ذاته (١٣٠ هـ ـ ١٣١ ب). ولكن سقراط يرد بأن وجوده فى أشياء متعددة لا يؤدى بالضرورة الى انفصاله عن ذاته، فيمكن أن يكون كالنهار: هو واحد ولكنه موجود فى أماكن متعددة وليس منفصلا عن ذاته، ويرد بارمنيدس على التشبيه بتشبيه: إن هذا سيكون كمن يلقى بغطاء على عدة أشخاص، ولكن هل سيكون الغطاء على كل منهم بأكمله أم جزئيا؟ يرد سقراط: جزئيا، وهكذا نصل الى فحص الإمكان الثانى بعد بيان أن المثال لا يمكن أن يكون بأكمله فى الأشياء المحسوسة المتعددة. ولكن هذا الإمكان الثانى يعنى أن المثال سيكون قابلا للقسمة (وقد رأينا تأكيد "فيدون " و " الجمهورية " على" بساطة " المثل). من جهة أخرى فاذا كان كل شئ من الأشياء الحسية لن يشارك إلا فى جزء من المثال فإنه سينتج عن هذا تناقضات كثيرة: فاذا كان فى شخص جزء من الصغر فى ذاته فان الصغر فى ذاته سيصبح أكبر من هذا الجزء منه، وهذا تناقض لأن مثال الصغر فى ذاته لا يحوى شيئا من الكبر فى ذاته... (١٣١ حـ ـ هـ). كانت هذه صعوبات يثيرها اشتراك الأشياء المحسوسة فى المثال سواء ككل أو فى جزء منه، ويكون هذ أول نقد هام.

والنقد الثانى أهم من السابق وهو الذى سيظهر عند أرسطو تحت إسم " الإنسان الثالث ": ذلك أننا اذا قلنا بوجود مثال للإنسان يختلف تماما عن البشر من لحم ودم، وقلنا رغم هذا بأن هناك تشابها بين الطرفين، فإننا يجب أن نقول بوجود مثال

ثان للإنسـان (يكون هو " الإنسـان الثـالث ") هو الذى أدى الى هذا التـشـابه بين الانسان فى ذاته والانسان المحسوس، ومثال ثالث، و رابع وهكذا الى ما لا نهاية، بحيث لا يصير المثال واحدا بل لا نهائى العدد (١٣٢ أ ـ ب، د ـ هـ). ولا شك أن هذا نقد موجه الى القول بأن الأشياء تشارك فى المثل عن طريق التشابه، ولكن فيه أيضا نقدا لمبدأ الفصل الكامل بين العالمين (١٣٣ أ كله)، وهو مبدأ يتلقى ضربات قاصمة بفحص نتائجه فحصا دقيقا. ذلك أنه (١) يمكن القول إن المثل لن تصير موضوعا للمعرفة اذا كانت على هذه الحالة، أى منفصلة كل الانفصال عن تجربتنا ولا توجد إلا فى ذاتها، فعلمها سيكون العلم فى ذاته، أما علمنا فلن يصل إليها لأنه ليس العلم فى ذاته (١٣٣ ب، ١٣٤ أ ـ حـ). كذلك (٢) فان الإله هو الجدير وحده بالعلم فى ذاته ولكن هذا العلم فى ذاته ليس علم الأشـيـاء التى فى عالمنا، وهكذا فلن يكون للإله معرفة لا بنا ولا بعالمنا على أى نحو، ولن تكون الآلهة حكام هذا العالم (١٣٤ حـ ـ هـ). هذه هى الصعوبات التى تحيط بنظرية المثل، ورغم هذا كله فإنه يجب أن نقول بوجودها، لأن أى مناقشة لابد أن تفترض وجود مفهوم ثابت دائم للموجودات (١٣٥ ب ـ حـ).

هذا " النقد الذاتى " أدى بأفلاطون الى إعادة النظر فى مفهومه عن الوجود، عن عالم الحقيقة وعن عالم الحس معا. وقد إنتهت به تأملاته الى إدخال الحركة ضمن مبادئ الوجود (محاورة "السفسطائى")، والى إزدياد إهتمامه بهذا العالم الذى طالما فكر فى إصلاحه، حتى نصل الى محاورة "طيماوس"، ولعل أفلاطون كتبها وقد تعدى السبعين، وفيها نجده يمجد الكون المحسوس باعتباره إلها، ويفصل فى بيان النظام الذى بنى عليه. ولكن هنا أيضا يؤكد أفلاطون على أولوية عالم الموجودات العقلية الخالصة، وعلى إستقلاله فى ذاته عن هذا الكون الحسى. وهكذا تستمر ثنائية العقلى والحسى مبدأ أفلاطونيا أساسيا ودائما.

الفصل الخامس

أفلاطون والمعرفة

من الأسئلة التى كان " المثقفون " فى عصر سقراط وأفلاطون كثيرا ما يرددونها سؤال: هل يمكن أن نتعلم ما نجهله؟ أم اننا لا يمكن أن نتعلم إلا ما نعرفه؟ فنحن اذا كنا نجهل شيئا فكيف يمكن أن نبحث عنه بينما نحن لا نعرفه؟ وحتى اذا حدث و " وقعنا " عليه مصادفة، فاننا لن نستطيع التعرف عليه باعتباره الشئ الذى نبحث عنه، لأننا نجهل ما هو. هذا الرأى، أو هذه الحجة السفسطائية، التى نجدها على لسان مينون فى المحاورة المعروفة باسمه، وهو أحد تلاميذ السفسطائيين، لا يمكن أن تؤدى إلا الى قفل أبواب البحث عن المعرفة، وردا عليها يقدم أفلاطون أولى نظرياته فى تفسير ظاهرة المعرفة، تلك هى: نظرية التذكر. ويقدمها سقراط فى هذه المحاورة على أنه تلقاها من مصادر دينية، ولهذا يحيط بها طابع أسطورى سيظل يلازمها حتى آخر ذكر لها، فى محاورة " فايدروس ". وها هو مجملها فى "مينون": لما كانت النفس خالدة، ولما كانت قد عاشت حيوات متعددة، ورأت كل شئ فى هذا العالم وفى هاديس (العالم الآخر التحتى)، فإنها تكون قد عرفت كل شئ، وهكذا لا تكون معرفتها فى هذا العالم إلا تذكرا لما كانت قد تعلمته من قبل (٨١ حـ ـ د). وللتدليل على ذلك يدعو سقراط أحد عبيد مينون، وكان شابا صغيرا لم يكن قد تعلم الرياضيات من قبل، ولكن سقراط يجعله يقوم بالتعرف على حل إحدى المشكلات الهندسية بمجرد إجابته على أسئلة سقراط، بحيث يصبح واضحا أمام مينون أن " أفكار " العبد حول هذه المشكلة الهندسية كانت " فيه " من قبل أن يسأله سقراط (٨٥ ب ـ حـ). وهكذا، فكل منا يحوز فى باطنه " العلم " بكل شئ، فتصبح عملية التعليم مجرد تذكير له بما يعلمه بالفعل، وذلك بوسيلة الأسئلة الماهرة المرتبة التى تساعده على إستخراج العلم الذى يمتلكه ولكنه ليس منتبها اليه، أو الذى كان عنده على هيئة أفكار غامضة كأنه يراها فى "حلم"، ثم تتحول الى علم

عن طريق الأسئلة (٨٥ جـ - ٨٦ ب).

ولا شك أن القارئ يتساءل عن طبيعة العلم الذى إكتسبته النفس قبل هذه الحياة (ومن هنا تعبير " المعرفة القبلية ")، وكيف اكتسبته. ولعل أكمل تصوير لذلك عند أفلاطون نجده فى محاورة " فايدروس " التى أتت بعد " مينون "، وتفصلها عنها محاورات " فيدون " و " الجمهورية " و " المأدبة "، ومن هنا فان مذهب التذكر كما تقدمه أكثر تطويرا عما كان عليه فى " مينون "، وخاصة لأنه أصبح مرتبطا بنظرية المثل وبنظرية التشابه بين النفس والعالم العقلى المثالى. ولكن مذهب التذكر سيظل دائما، فى " مينون " وفى " فيدون " وفى " فايدروس "، على أوثق اتصال بخلود النفس، وبالتأكيد على هذا الخلود يبدأ عرض " فايدروس " (٢٤٥حـ).

وقد رأت النفس في حياتها الأولى فى عالم الآلهة كل الحقائق العقلية، وذلك على النحو التالى. النفس كأنها عربة يجرها جوادان، أحدهما كريم مطيع، والآخر من أصل وضيع، ويسبب مشقة كبيرة لقائد العربة (٢٤٦ ا - ب). وتستطيع النفوس التى تتبع مسيرة الآلهة المنظمة فى عالم ما وراء السماء أن تجعل قائدها يرفع رأسه، فتأخذه دورة هذا العالم الدائرية ويسبح فى فلك الآلهة (٢٤٨ أ)، متأملا العدل فى ذاته والحكمة فى ذاتها والعلم فى ذاته، وفى كلمة واحدة: متأملا الحقيقة ذاتها (٢٤٧ د). ولكن اذا عاق الجوادن قائدهماو فإنه سيكون عسيرا على النفس أن تتأمل الجواهر العقلية، وقد تستطيع هذه النفس أن تتأمل بعضها ولكنها قد لا تصل الى البعض الآخر. وقد ترتفع نفس أخرى، ثم تعود لتهبط الى ما تحت السماء، بسبب إفتقاد حركة الجوادين الى النظام والى التناسق، وهناك بعض النفوس التى تشتهى رؤية (أى معرفة) العالم العقلى الإلهى، ولكنها لا تستطيع أن تلمح من حقائقه شيئا، فيدور بينها صراع وجهود يائسة يجعل بعض النفوس تفقد أجنحتها (لأن للنفوس أجنحة). وهكذا لا يبقى أمام هذه إلا أن تتغذى على "الظن". وسر تزاحم النفوس على الصعود الى عالم ماوراء السماء هو أن المراعى التى هناك هى وحدها التى تلائم أسمى أجزاء النفس، أى العقل (وهو قائد العربة). وهذه النفوس التى لم تستطع اللحاق بمسيرة الآلهة، يأتى عليها النسيان والرذيلة، حتى تنتهى بأن تسقط على الأرض، ولا يمكن لنفس لم تر الحقيقة أن تدخل جسد إنسان (٢٤٩ ب).

وهكذا فإن كل البشر قادرون على الإرتفاع من الجزئى الى الكلى، وليست هذه القدرة إلا تذكرا لما كانت النفس قد رأت (عرفت) فى عالم الآلهة، وهكذا أيضا فإنه من الحق قول إن فكر الفيلسوف وحده ذو أجنحة، لانه لا يتوقف عن تذكر الحقائق.

هل يجب أن نأخذ هذه الأسطورة بحذافيرها ؟ سؤال سيختلف حوله المفسرون. وعلى أية حال فإن نظرية التذكر فى " فايدروس " ترتبط أوثق إرتباط بمشاركة النفس لعالم الآلهة فى بعض خصائصه، ومنها الخلود ورؤية الحقائق العقلية فى ذاتها. وهذا هو ما تقول به محاورة " فيدون " كذلك، ولكن عرضها لنظرية التذكر أقل أسطورية بكثير ويتميز بطابع عقلى، ولعل أبرز وأطرف ما جاء فيه هو محاولة البرهنة على أن معرفة المعقول فى وقت سابق على إرتباط النفس بالجسد ضرورى لمعرفة العالم الحسى نفسه: فنحن حينما نرى شيئا نقول إنه مساو لذاك أو أكبر منه أو أصغر، ولكننا، ونحن نستخدم هكذا مفهوم "المساواة" و "الكبير"و " الصغير"، لم نر مطلقا فى عالم الحسيات المساواه فى ذاتها، أى الكاملة كل الكمال، بل كل الأشياء الحسية المتساوية إنما " تسعى " نحو المساواة وتقترب جاهدة منها، ولكنها لا تصل أبدا الى أن تكون تلك المساواة فى ذاتها. فهذه المعرفة إذن لا تأتى إلينا من الحس، ويؤكد هذا أننا نحتاج اليها فور بدء إستخدامنا للحواس، أى منذ لحظة الميلاد، فلا بد أن نكون قد عرفناها قبل الميلاد، ويكون إدراكنا لها ولما شابهها من حقائق كاملة عقلية، وهى المثل،مجرد تذكر لمعرفة كنا قد حصلنا عليها من قبل.

ولكن أهمية محاورة " فيدون "، فيما يخص نظرية المعرفة الأفلاطونية، لا تقتصر على عرض مذهب التذكر، بل هى تعرض الخطوط الرئيسية لمذهب أفلاطون فى هذا الميدان: فهى تقسم المعرفة قسمين: حسى وعقلى، وتهاجم المعرفة الحسية أشد هجوم، وهى تؤكد على أن العقل هو وسيلة معرفة الحقيقة (وإن كانت تتردد بين مفهومين عن طبيعة هذه المعرفة: فهى أحيانا ما تكون معرفة برهانية وأحيانا إدراكا مباشرا، أى حدسيا، للماهيات)، وذلك لأن العقل هو وحده المتشابه فى الإنسان مع العالم العقلى المثالى (وهذا هو مبدأ التشابه الهام: الشبيه وحده يعرف الشبيه)، أخيرا تربط هذه المحاورة بين المعرفة والوجود فتجعل الأولى تعتمد على الثانى، فالنفس حينما تكون على اتصال مع المحسوس تضطرب، أما حينما تكون على اتصال مع

المثل العقلية، فإنها تصل الى حالة الفكر، أى حالة المعرفة اليقينية.

ولنأت الآن الى محاورة " الجمهورية ". ذكرنا فى الفصل السابق تمييز أفلاطون بين الوجود المحسوس والوجود العقلى، وكما أن الوجود وجودان، كذلك فإن المعرفة معرفتان: معرفة ظنية بالمتغير المحسوس، ومعرفة يقينية بالثابت المعقول، أى المدرك بالعقل. أما عن المعرفة الأولى، فإن أفلاطون لا يقتصر على تحديدها تحديدا عاما بأنها معرفة الحس، كما يحدث فى ٤٧٦ ب حينما يعرف أصحابها بأن كلهم عيون وآذان، وأنهم يحبون جميل الأصوات وجميل الألوان والأشكال، وإنما يتعدى هذه الأوصاف العامة نحو تحديد أدق لطبيعة المعرفة الحسية. وهو يخطو خطوة فى هذا الإتجاه حين يذهب، فى نص يلى مباشرة النص الذى أشرنا اليه، الى أن من يعرف الأشياء الجميلة المتعددة، ولا يعرف الجمال فى ذاته، إنما يعيش فى الحق فى "حلم"، وهو بعيد عن أن يكون " مستيقظا ". ذلك أن الحلم كما يعرفه أفلاطون هو أخذ ما يشبه الشئ، ليس على أنه مجرد شبيه، بل على أنه الشئ نفسه (٤٧٦ حـ). وهذا هو حال صديق عالم التعدد: فهو لا يدرك أن الأشياء الجميلة مثلا ما هى إلا ما يشبه الجمال فى ذاته، إنما هو يعتبر أنها وحدها هى الموجودة. فمحب المحسوسات الذى يرى فيها الوجود كل الوجود إنما يعيش فى " حلم "، والفيلسوف، محب الحقيقة، هو وحده الذى يحيا " مستيقظا "، لأنه يميز بين المتعدد والواحد ويعرف أن الجمال فى ذاته، وغير ذلك من الأشياء فى ذاتها، هو وحده الموجود، وليست الحسيات الجميلة المتعددة إلا مجرد صور منه. وهكذا يحق لنا أن نقول إن الفيلسوف وحده هو الذى "يعرف"، أما الآخر فإن معرفته المزعومة ليست فى الحق إلا " ظنا " (٤٧٦ د).

ولكن تحديد طبيعة المعرفة الحسية يحتاج الى تأسيس أقوى، وهو ما يفعله أفلاطون بالرجوع الى طبيعة الموضوع نفسه الذى هى له معرفة. وهنا نضع أيدينا على مبدأ هام أعظم الأهمية، ليس فى نظرية المعرفة الأفلاطونية وحسب، بل وعند أرسطو ومن تبعهما فى الفكر اليونانى أو الاسلامى المتفلسف أو المسيحى حتى أيام الفكر الغربى هذه، ذلك هو ما نسميه مبدأ " موضوعية المعرفة ". ومنطوقه كما

يلى: ما هو موجود وجودا مطلقا يمكن أن يعرف معرفة كاملة، وما ليس بذى وجود على الإطلاق لا يمكن أن يعرف مطلقا (٤٧٧ أ). فخصائص موضوع المعرفة هى التى تحدد إمكان معرفته وخصائص هذه المعرفة. ولما كانت الأشياء فى ذاتها موجودة أكمل ما يكون الوجود، فإنه من الطبيعى أن تكون معرفتها معرفة يقينية، ولكن ماذا سيكون مصير المعرفة الحسية؟ يجب اذن، أولا، أن نرجع الى مكان عالم الحس على سلم الموجودات، وقد رأينا فى الفصل السابق أنه يحتل مكانا متوسطا بين الوجود الخالص والعدم الخالص، وهكذا ستكون المعرفة الحسية: لا هى بالمعرفة اليقينية تماما و لا هى بالجهل التام، وهذا هو شأن المعرفة الظنية (" الدوكسا ") أو المعرفة الطبيعية (٤٧٧ أ ـ ٤٧٨ د). ولعل أهم نتائج هذا الموقف شيئان:

أ) الإعتراف بأن المعرفة الحسية، حتى وإن كانت ظنية غير يقينية، إلا أنها نوع من المعرفة.

ب) أن موضوعها، أى عالم الحس، ليس عالما من وجود وهمى، فصحيح أنه ليس له وجود المثل الخالص، ولكنه من الصحيح أيضا أنه ليس بالعدم الخالص، وإلا كانت معرفته جهلا كاملا، تطبيقا لمبدأ موضوعية المعرفة.

وقد يبدو من قراءة الكتاب الخامس من " الجمهورية " أن المعرفة الحسية ليست إلا مجرد إدراك للعالم المحيط بنا بوسيلة الحواس. ولكن الحق أن فقرة ٥١٦ حـ ـ د فى تشبيه الكهف، والذى أشرنا إليه فى الفصل السابق، تسمح لنا بفهم أن هذه المعرفة الظنية ليست كذلك وحسب، وإنما هى أيضا تنظيم للمدركات الحسية فى نظام يحدد القبل والبعد. فالمسجونون يتبارون فى تحديد خصائص الظلال التى تمر أمامهم على حائط الكهف، ويحاولون تحديد ما يمر منها الأول أوالأخير، ويجتهدون فى التنبؤ بظهورها. وهذا كله يسمح لنا أن نستنتج فى اطمئنان أن معرفة الظلال هذه ما هى إلا تمثيل لمذاهب الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين وجهوا كل إنتباههم الى العالم الخارجى المحسوس. وهكذا تكون المعارضة الحقيقية ليس بين المعرفة الظنية والمعرفة اليقينية وحسب، بل وكذلك بين فلسفة الطبيعيين السابقين والفلسفة الأفلاطونية ذاتها.

يستطيع الفيلسوف الإرتفاع الى الأشياء فى ذاتها وأن يراها فى جوهرها (٤٧٦ ب، ٤٨٤ حـ)، وهى معرفة الوجود المطلق وكيف هو (٤٧٨ أ)، وهو الوجود الثابت الخالد الواحد (٤٧٩ أ، ٤٨٤ ب). وحالة النفس فيها تكون تأملا لتلك الموضوعات الثابتة الإلهية، بحيث يصير الفكر هو نفسه إلهيا منظما على نسق الموضوعات التى يتأملها (٥٠٠ حـ)، فالنفس حينما تتجه الى ما يتغير ويخضع للكون والفساد ويتصف بالغموض فإنها تضطرب وتنتقل بلا توقف من شئ الى آخر بين المتعددات وتبدو وكأنها غير قادرة على التفكير، أما حينما تثبت أنظارها على ما ينيره ضوء الحقيقة والوجود، فإنها عند ذلك تفهم وتعرف (٥٠٨ د).

ولكن أول فقرة فى "الجمهورية" تحدد لنا فى شئ من الدقة والتفصيل طبيعة المعرفة العقلية هى فقرة شكل الخط. وقد رأينا أن هذا الشكل فيه قسمان: قسم يمثل العالم الحسى وقسم يمثل العالم العقلى، وفى هذا الأخير جزءان : جزء يمثل المفاهيم الرياضية، وجزء يمثل الأشياء فى ذاتها أو المثل، ولما كان لدينا هكذا، فيما يخص عالم المعقولات، نوعان من الموضوعات، فإنه من الطبيعى، تطبيقا لمبدأ موضوعية المعرفة، أن يكون لدينا أيضا نوعان مقابلان من المعرفة: المعرفة الرياضية والمعرفة الفلسفية على الدقة. والفرق بين الإثنين يكمن فى نقطتين:

أ) المعرفة الأولى تضطر الى إستخدام الأشكال المحسوسة، على الأقل كمساعد لها فى براهينها، أما الثانية فإنها لا تلجأ الى المحسوس فى أية لحظة.

ب) المعرفة الأولى تبدأ من فروض لتنتهى الى نتائج، أما الثانية فإنها تنتهى الى مبدأ أول مطلق لا يفترض شيئا بل يفترضه كل شئ (٥١٠ ب).

وتفصيل ذلك أن دراسى الهندسة والحساب وغيرهما من " فنون " الرياضة، أى علومها، يبدأون من مفاهيم المربع والدائرة والأعداد الزوجية والفردية وغير ذلك، وهم لا يقفون أمام تبرير هذه المفاهيم، أى إرجاعها الى أصول أعلى، بل هم يبدأون منها وكأنهم يعرفونها، فهم يفترضونها إفتراضا معتبرين أنها واضحة بذاتها، وإبتداء من الفروض يأخذون فى إستخراج النتائج وينزلون حتى النتيجة التى كانت موضوع بحثهم. وهم فى بحثهم هذا يتجهون بفكرهم الى المربع فى ذاته والعدد فى

موضوع بحثهم. وهم فى بحثهم هذا يتجهون بفكرهم الى المربع فى ذاته والعدد فى ذاته وغير ذلك، وليس الى المربع الذى يرسمونه باليد، ورغم هذا فانهم بحاجة الى مثل هذه الرسوم المحسوسة، التى لها هى نفسها ظلال وإنعكاسات، فهى إذن تقع فى الدرجة الثانية من درجتى قسم العالم الحسى فى شكل الخط، وهم يستخدمونها كصور يرتفعون منها الى إدراك الأشياء الرياضية فى ذاتها، وهى التى لا ترى إلا بعين النفس (٥١٠ حـ - ٥١١ أ).

أما المعرفة الفلسفية على الدقة، فإن أداتها الوحيدة هى العقل، وهى تظل تنتقل من " مثال" عقلى الى آخر حتى تصل الى المبدأ المطلق لكل وجود وحقيقة، وهو مبدأ الخير. وهى هكذا لا تعتبر أن المثل هى غاية الوجود بل تعرف أنها تعتمد على مبدأ آخر،فإنها تنتقل منها باعتبارها فروضا (أى شيئا معتمدا على مبدأ) لتصل الى المبدأ العام غير المشروط، أى الذى لا يفترض أى شئ.

والمنهج الذى تستخدمه المعرفة الفلسفية (أى فلسفة أفلاطون بعبارة أخرى صريحة) هو منهج " الديالكتيك "، أى الحوار العقلى (سواء بين فرد وفرد أو بين الفرد ونفسه) الذى ينتقل من مثال عقلى الى آخر بلا إعتماد على أى شئ "حسى".ولهذا المنهج طريقان: طريق صاعد، هو الذى أشرنا اليه منذ لحظات والذى يصعد الى المبدأ الأول، وطريق هابط، فبعد الوصول الى المبدأ المطلق يبدأ الفيلسوف فى إستخراج النتائج التى تنتج عنه وذلك حتى آخر هذه النتائج مستعينا بالمثل العقلية وبها وحدها، فبينها ينتقل واليها يصل (٥١١ ب - حـ). ومن الطبيعى بعد كل هذا أن تكون المعرفة الديالكتيكية أوثق المعارف وأكثرها يقينا، ثم تتبعها أنواع المعارف الأخرى من رياضية وفنية وتصور للخيالات، وذلك بحسب درجة حقيقة كل من موضوعاتها، كما أشرنا فى الفصل السابق.

ونرى من هذا المكان الخاص الذى تحتله المعرفة الرياضية عند أفلاطون: فهى ليست أعلى المعارف، ولكنها تدخل ضمن المعارف العقلية، وهى لا تزال تلتصق بعالم الحس، أى عالم الصور، ولكنها تمهد للمعرفة الديالكتيكية، أى معرفة عالم الأصول والمبادئ. ومما يروى أن أفلاطون نقش على باب " الأكاديمية ": لا يدخلها إلا

إلا الهندسي وسواء آكان هذا صحيحا أم لا فانه من المؤكد أن الرياضيات كانت تمثل مكانا ممتازا في دراسات مدرسة أفلاطون، وهو يفصل، في الكتاب السابع من "الجمهورية" الحديث عن العلوم الرياضية التي يجب على حراس المدينة الفاضلة دراستها، لتهيأهم للوصول الى أعتاب الدرجة العليا من التعليم: مرحلة الفلسفة.وأفلاطون لا يقرر دراسة هذه العلوم على طلبته إلا لأنها تفي بشروط خاصة، وأهمها أنها علوم تحول النفس من المتغير إلى الثابت (يقول أفلاطون: الى الموجود). وأول العلوم التي تفعل هذا علم يهم كل الفنون التطبيقية وكل العلوم وكل أفعال العقل، وذلك هو علم الحساب. وهو علم يؤدي بالنفس الى الفكر الخالص لأن موضوعه هو العدد والوحدة، والنفس أمام مشكلة الواحد والمتعدد لا يمكن أن تكتفي بشهادة الحواس، بل تدعو العقل والبرهان لمساعدتها (٥٢٤ ب)، حتى تصل الى مفهوم الوحدة في ذاتها، ومن ذلك الى تأمل الوجود الخالص (٥٢٤ هـ - ٥٢٥ أ). وهكذا فإن علم الأعداد من العلوم المساعدة على " تحول " النفس من عالم الكون والفناء إلى عالم الجواهر الثابتة العقلية (٥٢٥ حـ)، حيث أنه يؤدي الى دراسة الأعداد في ذاتها، وليس تلك الأعداد الملموسة المنظورة (٥٢٥ د).

وهناك بعد الحساب علم الهندسة. وهو يساعد دارس الفلسفة كذلك على الوصول الى هدفه، أي إلى الإلتفات الى ذلك العالم الذي تقوم فيه أسعد الموجودات، والى الوصول الى إدراك مبدأ الخير (٥٢٦ هـ)، لأنه ليس له من هدف إلا المعرفة من أجل المعرفة، ولأنه لا يدرس ما ينشأ ويفنى، بل تلك المفاهيم الهندسية الثابتة الدائمة (٥٢٧ ب). وهناك علم آخر هو الفلك، والمقصود ليس دراسة السماء المحسوسة بالأعين، إنما موضوع الدراسة الفلكية الحقيقي، والذي يمهد حقيقة للفلسفة، هو السرعة في ذاتها والبطء في ذاته،الأعداد الحقيقية والأشكال الحقيقية، وكل هذا لا يدركه إلا الفكر (٥٢٩ د). بعبارة أخرى فإن موضوع علم الفلك المقصود ليس هو "هذه " السماء المنظورة،إنما تلك السماء النموذجية، أي كما يجب أن تكون، بعلاقاتها الرياضية الخالصة وحركاتها الكاملة (٥٣٠ أ - ب)، وهذا هو الإتجاه الذي سيسير عليه جاليليو وغيره، وسيؤدي الى نشأة علم الفلك الرياضي في الحضارة الغربية. وهناك علم رياضي آخر هو علم " الهارمونيا "(الإنسجام الصوتي)، وهنا أيضا ليس المقصود دراسة الأصوات كما تدركها الأذن، بل دراسة العلاقات الصوتية المجردة، واكتشاف العلاقات العددية المتسقة وتلك غير المنسجمة،

وواضح أهمية هذا العلم فى تقريب الدارس من إدراك الجمال والخير (٥٣١ ب ـ جـ).

ولكن الرياضيات ليست إلا مدخلا أو تمهيدا أو " إفتتاحية " لنغم آخر أسمى، ذلك هو الديالكتيك (٥٣١ د ـ هـ). فهذه العلوم جميعا ، كما رأينا ،علوم "إفتراضية" تقوم على فرض مبادئ لا تتعرض لتفسيرها ولا لتبريرها بارجاعها الى أصول غير مشروطة، ولكن هل يمكن أن تكون مثل هذه المعرفة " معرفة " حقيقية؟ إنما المعرفة الحقة، والتى تستحق هذا الاسم، هى معرفة المبادئ الأولى، والتى نكون قادرين على تبريرها وعلى الدفاع عنها ، وهذه هى مهمة الديالكتيك، وهو المعرفة التى تصل الى جوهر كل شئ، أى إلى الأشياء فى ذاتها ، وذلك بأداة العقل وحده وبغير معونة من أية حاسة مهما كانت، وتستمر حتى تصل بقوة الفكر وحده الى إدراك المبدأ الأول غير المشروط، مبدأ الخير، وهو القمة القصوى للعالم العقلى (٥٣٢ أ ـ ب، ٥٣٣ ب ـ جـ). هذا المبدأ الأول هو وحده القادر على تأسيس المبادئ العقلية الأخرى، أى الأشياء فى ذاتها أو المثل، على أساس قوى، وهى منه بمثابة النتائج، ومعرفته هى وحدها التى تستحق إسم " العلم " (٥٣٣ جـ ـ د).

ولعل القارئ قد لاحظ أن أفلاطون يعتبر إن الصعوبة الكبرى الحقيقية إنما هى صعوبة يمكن أن نسميها " بالنفسية ": تلك هى النجاح فى " تحويل " نظر النفس من المحسوس الى المعقول. ويجد أفلاطون نفسه مضطرا ، فى الصفحات الهامة التى يتحدث فيها عن " العلم " أو" الديالكتيك " (٥٣١ د ـ ٥٣٤ ب) ، الى الإشارة الى تشبيه الكهف مرة أخرى. والحق إنه يمكن إعتبار هذا التشبيه مركز العرض الذى يقدمه أفلاطون فى " الجمهورية "، لآرائه فى الوجود والمعرفة، ولكنه يؤكد فيه أكثر ما يؤكد على الجانب المعرفى، ويهتم أكبر اهتمام فى تحديد صعوبات تحول النفس ذاك ومراحله.

وقد تحدثنا فى الفصل السابق عن هذا التشبيه بصفة عامة، وحدددنا ما بداخل الكهف من مسجونين مقيدين، لا يرون إلا الظلال، التى تلقيها على حائط الكهف أمامهم نار فى مدخله، وهى ظلال تماثيل تتحرك أمام النار وخلف المقيدين، وذكرنا أن هناك خارج الكهف الشمس والأشياء ثم ظلالها على السطوح اللامعة . والآن

فلنفرض أن أحد المسجونين قد حرر وفكت قيوده، ولكنه سيعاني ألما شديدا حينما يبدأ فى تحريك رقبته، التى كانت مقيدة طوال حياته، وفى تحريك ساقيه، وقد استمر جالسا منذ أمد طويل، وفى النظر الى ضوء النار، وكان قد تعود على النظر الى الظلال. ولا شك أن انبهار عينيه امام ضوء النار سيعوقه عن تمييز التماثيل التى لم يكن يرى منها إلا الظلال، وسيرفض إعتبار أن ما كان يراه حتى تحريره لم يكن إلا خيالات وأشباحا، وسيصر على أن ما كان يدركه من قبل هو الحقيقة. بل إن عينيه سيصيبهما خلل فى رؤيتها اذا إتجه بها نحو الضوء نفسه، وسيسرع بالهرب منه الى ما تعود أن يرى، وسيعتبر أن إدراك الظلال كان أوضح بكثير. ثم اذا ما دفع به ليتسلق المرتفع الصعب الذى يفصل الكهف عما خارجه، وأُجْبر على الخروج الى ضوء الشمس، أفلن يؤلمه هذا أشد الألم؟ وألن يستحيل عليه أن يميز شيئا واحدا من أشياء خارج الكهف نقول عنها إنها " حقيقية " ؟ لهذا، فإنه يجب أن يقضى فترة يتعود فيها على هذا العالم الجديد، وأن يمر أولا بإدراك ظلال الأشياء الحقيقية ثم بإدراك هذه ثم إدراك الشمس ذاتها فى مرحلة ثالثة. وعند ذلك سيدرك أن الشمس هى مصدر وجود الأشياء، وأن نورها هو مصدر معرفتها، فلولا الشمس لما وجدت الموجودات ولما عرفت، باختصار أنها هى التى تحكم كل شئ فى هذا العالم. ولكنه سيدرك كذلك ان الشمس هى أيضا علة كل شئ فى داخل الكهف نفسه، فالنار تأتى منها، والتماثيل تماثل الأشياء التى هى مصدر وجودها. ويلاحظ القارئ ولا شك أن إدراك ظلال الأشياء الحقيقية خارج الكهف يقابل المعرفة الرياضية، وأن معرفة الأشياء نفسها تقابل معرفة المثل، أما إدراك الشمس فهو يقابل الوصول الى مبدأ الخير.

ولنعد الى السجين المحرر، الذى يقابل الفيلسوف الذى تحرر من قيود الحس ووصل الى إدراك الوجود العقلى، لنجد انه لم يعد يلقى أى إهتمام الى معارف رفاقه القدامى، ولا إلى موضوعات هذه المعرفة: فهى ليست الآن، بعدما " عرف "، إلا ظلالا بغير حقيقة. هذه المعارف ما هى إلا تمثيل للفلسفة الطبيعية التى اهتمت بعالم الحس وحده. ولكن أفلاطون يضيف إضافة هامة: ذلك انه اذ حدث وتناول السجين المحرر المسائل التى يشغل المسجونون بها أنفسهم، فإنه سيكون أقدر منهم بكثير على معالجتها، لأنه سيكون قد أدرك الحقيقة نفسها، مما سيسهل عليه معرفة ما هو مجرد صورة منها (٥٢٠ حـ). وهكذا فان الطريق يصبح مفتوحا أمام

اشتراك الفيلسوف فى دراسة العلم الطبيعى، وهو ما سيفعله أفلاطون فى محاورة " طيماوس "، وهى إحدى محاوراته الأخيرة.

ويعود أفلاطون فى محاورتى " المأدبة " و " فايدروس " إلى الحديث عن الدرجات التى تؤدى الى معرفة المثل. ويركز أفلاطون حديثه فى " المأدبة "، كما رأينا فى الفصل السابق، على مثال الجمال. والبداية الطبيعية هنا هى محبة الأجسام الجميلة، ولكن المرء سيدرك أن الأجسام الجميلة متشابهة فى جمالها، لهذا ستتجه محبته اليها جميعا، ولن يقصر إهتمامه على جسم جميل واحد. وبعد هذا ينبغى عليه أن يدرك أن جمال النفوس أغلى قيمة من جمال الأجسام، وأن النفس الجميلة، حتى إن كانت فى جسد غير ذى حظ كبير من الجمال، تهبه قيمة، وتجعله جديرا بالمحبة والاهتمام، ومن هنا يصل الى أن جمال الأجسام ليس بالشئ الكبير. وسينتقل بعد ذلك الى جمال الأفعال والسلوك، والى جمال القوانين (وجمال القوانين مصدره فى رأى أفلاطون أنها تبقى هى هى مشابهة لذاتها فى كل الأحوال، ونلاحظ هنا مبدأ الثبات، راجع فصل السياسة). من جمال الأفعال سينتقل الى جمال العلوم، مما يجعل نظرته أعم، ويقل تعلقه بشئ معين، ويتجه شيئا فشيئا الى "محيط " الجمال، حتى يصل الى علم وحيد فريد، هو علم الجمال فى ذاته. ويصل السائر على درب الحب، والذى ستقوده قيادة حكيمة على هذا الطريق، فجأة الى هذا الجمال المطلق، وهو غاية المعرفة فى هذا الميدان (٢٠٩ هـ - ٢١٢ أ). وهكذا أيضا مع بقية المثل. أما عما تقوله محاورة " فايدروس " عن معرفة العالم العقلى، فقد سبق أن عرضنا له عند حديثنا فى هذا الفصل عن نظرية التذكر.

ولكن هذه المحاورة نفسها تهمنا من جهة أخرى. فقد رأينا أفلاطون فى الفصل السابق لا يمل من مراجعة أفكاره وإعادة النظر فيها واقتراح الجديد. وهو يفعل ما يقرب من هذا فيما يخص المنهج الفلسفى فى المعرفة فى محاورة " فايدروس"، ثم فى "السفسطائى" وفى"السياسى". وقد رأينا جهد أفلاطون فى محاورات "النضوج"، أى فى "فيدون" و "الجمهورية" و " المأدبة " و"فايدروس"، يهدف الى الوصول الى عالم الوحدة إبتداء من عالم الحس المتعدد، أى الارتفاع من الأشياء المتعددة، الجميلة

مثلا، الى المفهوم الوحيد الذى يفسرها جميعا، وهو الجمال فى ذاته فى هذه الحالة، بعبارة أخرى الإرتفاع من الجزئيات الى الكلى أو العام.

وواضح أن هذا منهج "صاعد"، أو قل إنه منهج " تركيبى"، وأفلاطون فى "فايدروس" يؤكد عليه باعتباره منهج الفيلسوف الأول (٢٤٩ ب ـ حـ)، ولكنه يعود فى النصف الثانى من هذه المحاوره الشيقة (إبتداء من ٢٥٨ د) ليعرض أفكارا جديده حول طرق المعرفة. يقول إن هناك منهجين فى المعرفة وليس منهجا واحدا: الأول يقوم فى ضم الأفكار المتعددة (مثلا أنواع الحب) فى مفهوم واحد يضمها جميعا ويعرفها، وهذا هو المنهج الصاعد من الجزئيات الى الكلى. ولكن هناك منهجا ثانيا ينحصر فى تقسيم الفكرة العامة الى عناصرها بحسب إنثناءاتها الطبيعية كما يفعل القصاب الماهر (٢٦٥ د ـ هـ). هذا هو ما أصبح أفلاطون به مغرما كما يقول: بالتقسيمات (أو التحليلات) والتركيبات، أو بالإتجاه من الواحد إلى المتعدد ثم من المتعدد الى الواحد، والقادرون على ذلك هم وحدهم الجديرون بإسم أهل الجدل أو الديالكتيك (٢٦٦ ب، وأنظر كذلك فقرة ٢٧٠ حـ ـ د الهامة).

الفصل السادس

أفلاطون والنفس

لا ينظر كثيرون اليوم، من أهل الحضارات التى تأثرت بالمسيحية أو الاسلام أو عرفتهما، الى مذهب أفلاطون فى النفس نظرة الإستغراب التى تلقاها أحيانا نظريته حول المثل. ذلك أن ثنائية النفس والجسد، وكون النفس كيانا " روحيا " كما يقال، وخلودها، كل هذا أصبح اليوم عند هؤلاء وكأنه من الأمور الواضحة، التى لا تحتاج الى توقف ولا تدعو الى الاستغراب. ولكن الأمر لم يكن كذلك فى عصر أفلاطون نفسه. فكثيرون كانوا يتصورونها على هيئة " نَفَس " قد تذروه الرياح عند خروجه من البدن وتذهب به كل مذهب فيفنى (" فيدون "، ٧٠ أ، ٧٧ ب). بل إن هناك بين المختلطين بحلقة سقراط نفسه من كان يمكن أن يبدى دهشته عند سماع الرأى القائل بأن النفس خالدة وانها لا تفنى (" الجمهورية "، ٦٠٨ د). ولم نذهب بعيدا ونحن نرى سقراط التاريخى، فيما ترويه عنه محاورة "الدفاع" لأفلاطون، لا يقطع بشئ حول خلود النفس؟

والواقع أن التأمل حول أمور النفس كان مقصورا، فى ذلك العصر، على حلقات ضيقة لعلها تأثرت جميعا بمذاهب ديانة خاصة هى الديانة الأورفية. وهى تنسب الى أورفيوس، الذى تمثله الأساطير مغنيا وموسيقيا، قادرا على سحر الأشجار والحيوان وحتى الأحجار بعزفه. والأغلب أن هذه الديانة جاءت من تراقيا، وهى منطقة الى الشمال من اليونان، وكانت على حدود الحضارة اليونانية، ومن الممكن أن تكون دخلتها عناصر من الديانات الشرقية بل والمصرية، وقد كانت هذه الديانة سرية وتقوم على هامش الديانة الرسمية لمدن اليونان، وهى تتميز باختلاط عناصر تأملية، تقترب من التأملات الفلسفية، بالاعتبارات الدينية المحضة، وقد يكون هذا سببا لارتباط الديانة الأورفية بالمذهب الفيثاغورى الفلسفى إرتباطا وثيقا، أو هو قد يكون،

بالعكس، نتيجة لذلك عند من يقول إن دخول هذه التأملات شبه الفلسفية الى المذهب الأورفي إنما جاء عن طريق الفيثاغوريين الذين إنضموا الى هذه الديانة.

والأورفية ديانة تركز إهتمامها على الإنسان، على عكس الديانة الأولمبية التى لا تكاد تهتم إلا بالآلهة، وهى تحدد لعباداتها هدفا هو رجوع النفس الى العالم الإلهى. والأسطورة الأورفية الأساسية من هذه الزاوية تقول إن الإنسان خُلق من رماد التيتان (العمالقة) الذين أهلكهم زيوس بنار صواعقه جزاء لهم على تقطيعهم الإله ديونيسوس، إبن زيوس، والتهامهم لأجزائه. وهكذا فإن الانسان يحتوى معا على مبدأ الشر، لأن التيتان يمثلون هنا الشر، وعلى قبس من مبدأ الخير، حيث أن أطرافا من إله ديونيسوس الذبيح توجد فى رماد التيتان الذين كانوا قد إلتهموه، وهكذا الجسد والنفس فى الانسان : فالأول هو " قبر " الثانية كما كان التيتان قبرا للإله، والهدف هو تحرير الإلهى، أى النفس، من الفانى، أى الجسد، وذلك عن طريق التطهير المتواصل وإتباع نظام خاص فى الحياة، ينهى عن بعض المحرمات (ومنها مثلا أكل اللحم)، وهذا هو طريق الخلاص، طريق أورفيوس، الذى سيسمح للنفس على الأخص بالتخلص من عجلة الميلاد من جديد فى جسم ثم فى آخر (التناسخ)، حتى تصل الى العودة الى عالم السعادة الكاملة.

ولكن لعل أول إتصال قوى لأفلاطون بمسائل النفس كان عن طريق سقراط. ويمكن أن نقول، كما أشرنا فى الفصل الثانى، إن مواقف سقراط الواضحة حول هذا الموضوع تنحصر فى موقفين :

أ) إن النفس هى الإنسان الحقيقى.
ب) لهذا فإنه تجب " العناية " بها.

أما موقف سقراط التاريخى من الخلود، فإن أقل ما يمكن أن يقال بشأنه هو أنه موقف تحفظ بل وتوقف عن الحكم، يقول فى الصفحات الأخيرة من "الدفاع" : "من يصيبه الموت قد يكون على أحد حالين : إما أن يصبح عدما ولا يكون له إحساس بأى شئ كان، وإما، بحسب ما يقال، أنه يحدث تحول وهجرة للنفوس من هذا المكان

الى مكان آخر. واذا كان الموت هو عدم الاحساس بأى شئ، كما هو الحال فى النوم حينما ينام المرء ولا يرى أى شئ ولا حتى فى الحلم، فلكم سيكون الموت مكسبا مدهشا... حيث أن كل الزمان لن يبدو أطول من ليلة واحدة. أما اذا كان الموت، من جهة أخرى، رحلة خارجية من هذا المكان الى مكان آخر يكون فيه كل الموتى، وذلك اذا كان صحيحا ما يقال حول هذا، فأى خير أكبر من هذا يمكن أن يتصور؟" (٤٠ حـ ـ هـ). ويشير سقراط الى أنه على أمل قوى بازاء الموت يبنيه على هذا الأساس : " إن رجل الخير لا يستطيع الشر أن يلحقه، لا فى حياته ولا بعد مماته، وأن الآلهة لا تهمل أمره " (٤١ د).

وهكذا، بالنظر الى مواقف سقراط حول العناية بالنفس بصفة خاصة، فإننا يمكن أن نقول إن نظرة سقراط الى مسألة النفس هى نظرة عملية، فهى تهتم قبل كل شئ بالعمل على تحسين النفس ولا تتوقف طويلا أمام المشكلات النظرية الخاصة بطبيعة النفس ولا أمام تعمق النظر فى علاقاتها بالجسد، او فلنقل إن إهتمام سقراط بالنفس كانت إهتماما أخلاقيا فى جوهره. واذا كان هذا النوع من الاهتمام يستمر مع أفلاطون، إلا أنه يصبح عنده أحد زوايا إهتمام ثلاثى بالنفس : أخلاقيا، ومعرفيا، وأخرويا، بل إنه يمكن أن نضيف زاوية رابعة هى الزاوية الكونية، التى سنراها تأخذ مكان الصدارة فى محاورات الشيخوخة الأفلاطونية.

والحق أن أفلاطون لم ينتظر محاورات فترة النضوج ليعرض آراءه هو فى النفس، بل نحن نجد مسألة النفس، منظورا اليها، ليس فقط أخلاقيا، بل وكذلك أخرويا ومعرفيا، فى محاورتين تنتميان الى المرحلة الأخيرة مما يسمى بمحاورات الشباب، ولعلهما أقرب الى أن تكونا مرحلة إنتقال بين فترتى الشباب والنضوج، ألا وهما محاورتا " جورجياس " و " مينون " . وفى الأولى نجد تأكيدا على الإتجاه السقراطى القائل بأن النفس هى الإنسان الحقيقى، ولكن هذا التأكيد يقترن باتجاه، ليس فقط نحو " التمييز " بين النفس والجسد كما كان الحال مع سقراط، بل وكذلك نحو إقامة التعارض بينهما على نحو يؤدى الى إعتبار كل ما يخص الجسد حاملا لبذور الشر والتعاسة، والى إقتراح أخلاق التزهد فى متع الجسد الى حد تفضيل تحمل الظلم على إرتكابه، حتى لو وصل ذلك الى أن يضطر المرء الى قبول الموت : فبين إرتكاب الظلم

والموت يفضل الحكيم الموت، لأن أعظم الشرور التى يمكن أن تصيبه هى أن يصل الى هاديس (أى العالم التحتى، أو العالم الآخر) ونفسه محملة بالجرائم (٥٢٢ د ـ هـ). ولتأكيد هذا الرأى يقدم أفلاطون أسطورة مصير النفس بعد الموت فى الحياة الأخرى، وهكذا ينضم الإهتمام بمصير النفس فى الآخرة الى الإهتمام الأخلاقى، أى بما يجب أن يكون عليه سلوكها فى هذه الحياة الدنيا.

تقول الأسطورة إن هناك قانونا قديما يقول بأن من عاش حياته عيشة عادلة تقية كان نصيبه بعد الموت الذهاب الى جزر السعداء، أما من عاش حياة ظالمة فإن مصيره سجن العذاب المسمى " طار طار ". ولكن القضاة الذين كانوا يحاكمون البشر كانوا من الأحياء، وكانوا يحاكمون الأحياء فى نفس اليوم الذى يموتون فيه، مما كان يؤدى الى أحكام غير عادلة. لهذا أمر زيوس، كبير الآلهة، ألا يحاكم البشر وهم أحياء، لأنهم عند هذا يأتون وقد جملوا نفوسهم، التى قد تكون نفوسا سيئة، بجميل الأجسام والثياب، ومعهم شهود زور يحلفون أنهم عاشوا على العدل، بل أن يحاكموا ونفوسهم عارية لا يخفيها أى حجاب. وهكذا أصبح القضاة لا يفحصون غير النفوس، بدون أن يعرفوا الى من هى تنتمى، الى ملك أم الى رجل بسيط، فاذا وجدوا انها محملة بالجرائم قبيحة مختلة، بعثوا بها الى السجن حتى تلقى عقابها. والقصد من العقاب هو منفعة المعاقب، وهذا النفع لا يأتى إلا عن طريق الآلام، وهى الوسيلة الوحيدة لتخليص نفسه من الذنوب التى ارتكبتها. وهناك نوعان من النفوس التى أذنبت : نوع يمكن شفاؤه، ونوع لن يشفى لعظم جرائمه. أما حينما يرى القاضى نفسا عاشت فى الحقيقة والتقوى، وعلى الأخص نفس فيلسوف، فإنه لا يملك إلا أن يعجب بها، ويبعث بها الى جزر السعداء.

أما فى المحاوره الثانية، " مينون "، وقد قلنا إنها تنتمى الى مرحلة أواخر فترة الشباب وتقف على أعتاب مرحلة فترة النضوج، فإننا نجد وجها جديدا ومختلفا لاهتمام أفلاطون بموضوع النفس، ذلك هو الوجه المعرفى. وتستحق " مينون "، منظورا اليها من هذا الجانب، إهتماما خاصا وذلك للأسباب التالية :

١) هى تؤكد على أن وظيفة المعرفة إحدى وظائف النفس الجوهرية.

٢) هى تربط بين المعرفة والخلود.
٣) هى تعرض مذهب خلود النفس عرضا يغلب عليه الطابع العقلى،وإن كانت تقدم له بمقدمة تشير الى الديانات السرية وخاصة النحلة الأورفية.
٤) أخيرا هى تربط، وإن يكن ذلك فى غير تفصيل، بين النفس والكون كله.

يقول أفلاطون، على لسان سقراط، إنه سمع أشياء " إلهية "، أشياء جميلة وحقيقية، من رجال ونساء ذوى مكانة، هم كهنة دينيون يقومون بشرح معتقداتهم، وهى أيضا ما يقوله بعض الشعراء " الإلهيين "، وها هو ما سمع : " هم يقولون إن نفس الانسان خالدة، وإنها أحيانا ما تختفى عن العيان، وهذا هو ما يسمى بالموت. وأحيانا ما تعود الى الظهور، لكنها لا تفنى أبدا على كل حال، ولهذا السبب فإنه يجب أن يحيا المرء حياة تقية أعظم ما تكون التقوى. ولما كانت النفس قد عاشت حيوات عديدة [التناسخ] ، رأت كل ما يدور فى هذا العالم وفى عالم هاديس، فإنها تعلم كل شئ. ومن هنا فإنه ليس عجبا أن تستطيع تذكر كل ما كانت قد تعلمت:ذلك أن كل شئ يرتبط بكل شئ فى الطبيعة، لأن كل أشياء الطبيعة من جنس واحد، فاذا استطاعت النفس أن تتذكر شيئا واحدا، فإنها تستطيع عن طريقه تذكر كل الأشياء الأخرى" (" مينون "، ٨١ أ - د). ونرى من هذا العرض، الذى يقدم لنظرية التذكر فى المعرفة، أن الإهتمام الأخلاقى قائم، ولكن النظر الى جانب المعرفة أغلب، ونلاحظ أيضا أن ما يقوله أفلاطون هنا عرض مقتضب بالقياس الى ما سيقال فى " فيدون "، كذلك فإنه يتناول موضوع الخلود تناولا جانبيا، وذلك على غير حال هذه المحاورة الأخيرة.

والحق أن أهم محاورات أفلاطون على الاطلاق فيما يخص موضوع النفس هى محاورة " فيدون " بلا جدال. وأهميتها لا تأتى فقط من أنها تفرد بطولها لهذا الموضوع، بل وكذلك لأنها تضم معا فى معالجتها له النظرة الأخروية والمعرفية والأخلاقية، وذلك فى ربط وثيق. ولعل " فيدون " تؤكد قبل كل شئ على الجانب المعرفى : فجهاد النفس للتخلص من إرتباطها بالجسد، أى جهادها الأخلاقى، هدفه أن تصل الى أقصى درجات التوحد مع ذاتها من أجل الالتفات الى المعرفة، وجهدها من أجل هذا هو الذى سيحدد مصيرها فى الآخرة. ولننظر الى ما تقوله المحاورة عن

طبيعة النفس ووظيفتها ؛ لنجد أنها تعتبر النفس كيانا مفكرا أولا وأخيرا : فحياة النفس ووظيفتها قبل أن توجد في الجسد كانت حياة معرفة للمثل الجوهرية (٧٦ جـ) ، أما حينما تكون مع الجسد فانها لا تكون هى هى على أقرب ما يكون، أى على حقيقتها ، إلا حينما تصل الى الابتعاد عنه والإلتفات الى نفسها ، وهذا هو الفكر : " . عندما تقوم النفس بالتأمل مع ذاتها فانها تنطلق الى حيث ما هو طاهر نقى وما هو موجود وجودا حقيقيا على الدوام والذى هو هوعلى نفس الحال. ولما كانت من نفس جنس هذا الوجود فانها تبقى الى جانبه على الدوام، طالما كانت وحدها مع ذاتها ، وكان ذلك فى إمكانها ، وعند هذا فانها تتوقف عن أن تضل وتظل مع تلك الحقائق... وذلك بسبب إتصالها بها. هذه الحالة للنفس هى ما يطلق عليه إسم " الفكر " (٧٩ د). أخيرا ، فانها بعد إنطلاقها من الجسد لا تأخذ معها إلا معرفتها : " الان وقد ظهر أن النفس خالدة فانه... لا منقذ لها من الشر إلا أن تصير أحسن ما يمكن أن تكون وأعقل ما يمكن أن تكون : ذلك انها لن تحمل معها ، وهى تذهب الى هاديس، إلا تعليمها وتربيتها ، وهما فيما يقال ما يفيدان الميت أو يضرانه الى أبعد درجه، ما أن يبدأ رحلته الى هناك " (١٠٧ جـ - د).

والحق أنه ليس فى التأكيد على الجانب المعرفى من النفس مدعاة للدهشة الكبيرة: لإن أفلاطون فى " فيدون " يربط أوثق الربط بين النفس والمثل العقلية القائمة فى ذاتها فى عالم الوجود الحقيقى. وعلى الرغم من أن النفس ليست مثالا إلا أنها من " اقرباء " هذا العالم العقلى ومن نفس " جنسه " : " النفس تشبه أقرب الشبه الالهى والخالد والمعقول وذا الطبيعة الواحدة الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته ودائما على نفس الحال " (٨٠ ب). وهذه القرابة تساهم فى تحديد طبيعة النفس كما يراها أفلاطون فى "فيدون" ، ويمكن تلخصيها فى عنصرين :

ا) ان النفس كيان قائم بذاته (انظر مثلا ٦٤ جـ، ٦٧ جـ - د ، ٧٩ ب).
ب) انها كيان بسيط أى غير مركب من أجزاء ، وهو ما سنعود اليه عند الحديث عن براهين الخلود.

وطبيعتها هذه تحدد نوع علاقتها مع الجسد : فهى ليست علاقة تلاحم، أو

ارتباط عضوى، بل هى علاقة صراع، فالفيلسوف الحقيقى لا يعتنى البتة، اللهم إلا إن كان مضطرا، بأمور الجسد وما ينتمى الى مجاله من زينة وغير ذلك، ويسعى دوما الى فصل نفسه عن علائق الجسد (٦٤ د ـ ٦٥ أ). فالجسد عائق كبير أمام تأدية النفس لوظيفتها الجوهرية، ألا وهى وظيفة المعرفة : " طالما أن الجسد معنا وأن نفسنا ستظل مختلطة بهذا السوء، فلن نحوز أبدا، وكما يجب، ما نهفوا إليه، ونحن نقول إن ما نهفو إليه هو الحقيقة. ذلك أن الجسم يضع أمامنا ألف عائق وعائق بسبب الحاجة التى فرضت علينا أن نطعمه وأن نرعاه. والى جانب هذا فقد تصيبنا الأمراض وتمنعنا من متابعة صيدنا للوجود الحقيقى، وهو كذلك يملؤنا بألوان الحب والشهوه والخشية، وبأوهام من كل نوع، وبالكثير من السخافات، حتى أنه، كما قيل بحق، لا يصبح فى الواقع ممكنا لنا بسببه أن نتأمل عقليا أى شئ ايا ما كان. أما الحروب والخلافات والمعارك فليس هناك ما يسببها إلا الجسم وشهواته... ولكن أسوأ ما فى الأمر كله أنه حتى لو ترك لنا بعض الفراغ، واتجهنا نحو فحص شئ، فإنه ينقض علينا من جديد فى بحوثنا من كل ناحية، حاملا معه الازعاج والاضطراب، ويذهلنا الى حد أننا لا نستطيع بسببه تمييز الحقيقة " (٦٦ ب ـ د).

وكما نرى فإن هناك تأكيدا خاصا على الجسد كعائق للنفس فى سبيل المعرفة، ليس فقط من جهة إستخدام الحواس التى لا تأتى بيقين ولا تعرف الدقة، ولكن كذلك، وربما أولا، من جهة إنفعالات الجسم وشهواته (أنظر كذلك ٨٣ ب ـ د، وهو نص طريف). وهكذا فإن النفس، بدل أن تكون سيدة الجسد وحاكمته وهو ما ينبغى أن يكون، تصبح عبدا له، وما أشبهه بالسجن لها، وما أشبهها وهى على إتصال به بالسجين الذى يتطلع الى النور من خلال القضبان (٨٢ د ـ ٨٣ أ). هذا هو ما أدركته الفلسفة وهى ترى النفس على هذه الحالة : " أصدقاء المعرفة يعرفون أن الفلسفة، وقد أخذت أمر النفس، تبدأ فى تشجيعها فى لطف وتحاول أن تفك قيودها مبينة لها أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع، وخادع كذلك البحث باستخدام الآذان أو أية حاسة أخرى، وموصية لها أن تبتعد عن تلك الحواس، طالما لم تكن مضطرة الى إستخدامها، وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها" (٨٣ أ).

هذا هو طريق الخلاص، وهو طريق التطهير. ومعه تلتقى النظرة الأخلاقية الى

النفس بالنظرة المعرفية. وهناك نص يعرِّف بما يقصده أفلاطون بالتطهير : " التطهير ينحصر... فى إنفصال النفس بقدر الإمكان عن الجسد، وفى تعويدها على أن تلم أطرافها من كل ناحية وأن تتجمع، وأن تحيا بقدر المستطاع، سواء فى الحاضر أو فيما سيلى، ،متفردة قائمة بذاتها، وقد تحررت من الجسم كما يتحرر من القيد " (٦٧ جـ - د). بل إن الحقيقة ذاتها نوع من التطهير، والفيلسوف الحقيقى هو المتطهر الحقيقى، وهنا أيضا تلتقى المعرفة بالأخلاق (انظر ٦٩ ب - جـ). وكما سيكون عليه الحال عند المتصوفة، وكما كان عليه الحال لا شك عند أتباع الديانة الأورفية وعند الفيثاغوريين، فإن التطهير يتطلب التمرين المتواصل (٨٠ هـ).

وهكذا فإن الفلسفة وحدها، وهى فى آن واحد نشاط معرفى ونشاط أخلاقى، هى طريق النفس للرجوع الى العالم الإلهى الذى إليه تنتمى: " العودة الى جنس الآلهة لن تكون إلا للنفوس التى اشتغلت بالفلسفة، وغادرت الجسد طاهرة كل الطهر، فليس من المسموح به الوصول الى هذا إلا لمحب المعرفة " (٨٢ ب - جـ). وهنا تلتقى النظرة الأخروية بالنظرتين المعرفية والأخلاقية : فمن أجل أن يكون للنفس هذا المصير، مصير الخلود فى العالم الإلهى، تجب العناية بها، وهو ما يؤكد عليه سقراط فى نهاية الحوار (١٠٧ جـ - د)، ويجعله أولى وصاياه الأخيرة الى أصدقائه (١١٥ ب - جـ). فالعناية بالنفس هى التى ستحدد إن كانت سترتفع الى جوار الآلهة أم ستسقط مرة أخرى فى أحد الأجساد، وهذا هو مذهب التناسخ الذى يأخذ به أفلاطون فى محاورة " فيدون "، وقد استمر عليه، فيما يقول بعض المؤرخين له، طوال حياته. فالنفوس التى كانت متعلقة بالجسد ومرتبطة به أثناء الحياة سيظل عالقا بها شئ من طبيعته الجسمية، ويعتقد أفلاطون أن مثل هذه النفوس هى التى تُرى على هيئة أشباح تهيم حول القبور، وتظل كذلك حتى يدفعها حبها للعنصر الجسمى الى أن تقيد ثانية فى جسد (٨١ د - هـ). وفى هذا درجات : فمن كان قد عاش عيشة البطنة والعنف وإدمان الخمر عاد الى أجسام الحمير وما شابهها، ومن ارتكب فى حياته الظلم وكان " طاغية " فإنه سيدخل فى أجسام الذئاب والصقور، أما من كان على فضيلة وراعى العدالة والاعتدال فإنه سيدخل فى أجناس النمل والنحل أو قد يعود الى الهيئة الإنسانية ثانيةً، وقد رأينا أن أعلى الدرجات ستكون للفيلسوف، الذى سيرجع وحده الى أحضان العالم الإلهى، ولن تقيد نفسه الى جسد

من جديد (٨١ هـ - ٨٢ ب).

• والحديث عن مصير النفس يؤدى الى الحديث عن الثواب والعقاب، وهنا يلجأ أفلاطون صراحة الى الأسطورة، لكى يصور رحلة النفس فى العالم السفلى وعقاب هذه وجزاء تلك.

ولكن أفلاطون، فى "فيدون " لا يلجأ الى الأسطورة وحدها، فما الأسطورة إلا وسيلة تكمل جهد العقل البرهانى. فمصير النفس معلق بأن تكون خالدة، ولهذا يجب إثبات الخلود لها. وأفلاطون يشير الى جوانب من التراث الدينى، الأورفى خاصة، حول بقاء النفس بعد الموت (٦٢ ب، ٧٠ حـ). ولكن هذا لا يكفى، وإنما يجب البرهان العقلى على ذلك.

وتعرض محاورة " فيدون " براهين أربعة على خلود النفس. وأولها يسمى ببرهان الأضداد، وفيه أن كل شئ ينشأ من ضده، النوم من اليقظة والكبير من الصغير، ولكن هناك كذلك حركة نشوء تذهب من الطرف الأخير الى الأول : أى أن اليقظة تخرج من النوم والصغير من الكبير، وهكذا مع بقية الأشياء. والحياة لها ضد هو الموت، ومن الملاحظ أن هناك حركة من الحياة الى الموت، ولكننا يجب أن نقول كذلك، تطبيقا لمبدأ نشأة الأضداد بعضها من بعض، إن هناك أيضا حركة من الموت الى الحياة (٧٠ هـ - ٧٢ أ). ومما يؤكد هذه النتيجة أننا لو فرضنا أن هناك إتجاها واحدا من الحياه الى الموت اذن لانتهى كل شئ الى الفناء، ولكن هذا غير صحيح كما نرى، فالواقع أن الطبيعة متوازنة الأطراف (٧٢ أ - د).

ويضاف الى هذا البرهان دليل آخر يسمى ببرهان التذكر، ومجمله أن كل معرفة ما هى فى الحقيقة إلا تذكر لأشياء كنا نعرفها بالفعل، والدليل على ذلك هو أن أى إنسان يستطيع أن يجد الحل الصحيح لمسألة رياضية حتى وإن لم يكن قد تعلم ذلك من قبل فى المدرسة. والآن فإننا فى إدراكنا الحسى نستخدم مفهومات مثل المساواة مثلا وغيرها، ولكننا لا نجد فى الحس مفهوم المساواة فى ذاتها بل نجد فقط أشياء متساوية، وحينما نقول " أكبر و"أصغر" فإننا نستخدم أيضا مفهومات لا نجدها فى

الحس مباشرة، وإنما نحن الذين ندخلها فى إدراكنا لهذا الشئ أو ذاك، ومهما وجدنا بين المحسوسات أشياء متساوية إلا أنها لا يمكن أن ترقى الى كمال المساواة فى ذاتها، وإنما هى تحاول وحسب أن تقترب منها، وهكذا فلا بد أن نكون قد حزنا علم " المساواة فى ذاتها "، وغير ذلك مما شابه من " الأشياء فى ذاتها " أى المثل العقلية، فى وقت سابق على إستعمالنا للحواس (لأننا قد رأينا هذه المفهومات العقلية ضرورية للادراك الحسى)، ولكننا نستخدم الحواس منذ لحظة الميلاد، إذن فلابد أن تكون نفوسنا قد حصلت على هذا العلم قبل الميلاد، إذن فهى ذاتها موجودة قبل حلولها فى الجسد (٧٢ هـ ـ ٧٦ د). وكما نرى فإن أفلاطون يربط أوثق ربط فى هذا البرهان بين خلود النفس وعلمها وبين وجودها ووجود الأشياء فى ذاتها أو المثل. وقد يعترض معترض بأن البرهان الثانى لا يثبت إلا وجود النفس قبل الميلاد وليس خلودها، أى استمرارها فى الوجود بعد الموت، فيشير أفلاطون الى أن البرهان الأول عن الأضداد يأتى هنا ليكمل الثانى، وليثبتا معا وجودها قبل التقائها بالجسد وبعد إنفصالها عنه.

ثم يأتى البرهان الثالث، برهان البساطة، ليقيم خلود النفس على أسس من طبيعتها هى ذاتها. فالفناء لا يأتى فى رأى أفلاطون إلا على ما كان ذا طبيعة مركبة، أما غير المركب البسيط فإنه لا يتحلل،وكيف يتحلل وليس مركبا من عناصر يتحلل اليها ؟ وهكذا فإن علينا أن نحدد إن كانت النفس تنتمى الى جنس الأشياء المركبة أم الى جنس الأشياء البسيطة. والآن فإن هناك نوعين من الموجودات : المحسوس الذى يمكن إدراكه بالنظر وبالحواس الأخرى، وغير المحسوس الذى لا يدرك إلا بالفكر، والى النوع الأول ينتمى الجسد بغير نزاع، أما النفس فإنها أقرب الى النوع الثانى، وهو نوع تلك الموجودات العقلية الثابتة التى أشرنا اليها، والتى تبقى دائما هى هى ولا تتغير من حال الى حال. ومما يدل على أن النفس تشبه من قريب جدا ما هو إلهى وخالد ومعقول وبسيط غير مركب وما يبقى دائمامشابها لذاته، هو أنها حينما تكون على إتصال به، أى فى الحالة التى نسميها بالفكر، فإنها تصبح هى هى على الحقيقة، لا يصيبها قلق أو إضطراب، الذى هو حالها عند إختلاطها بما هو محسوس. فاذا كان الأمر كذلك، فلابد أن النفس خالدة هى الأخرى (٧٨ ب ـ ٨٠ ب).

ثم يضاف أخيرا برهان رابع يسمى ببرهان المشاركة، أى مشاركة النفس فى مثال الحياة. ويقوم هذا البرهان على تنافى إستقبال المثل المتضادة لبعضها بعضا : فالكبير فى ذاته مثلا لا يمكن أن يصير الصغير فى ذاته، وكذلك مثال " الفردية " لا يمكن أن يستقبل مثال " الزوجية "، ولكنا نضيف الى ذلك أن الأشياء التى تشارك فى أحد المثل لا يمكن أن تستقبل المثال المضاد للمثال الذى تشارك فيه، وهكذا فإن العدد ثلاثة، مع أنه ليس هو مثال " الفردية " إلا أنه مع هذا لا يمكن أن يشارك فى المثال المضاد لهذا، أى فى مثال الزوجية، ليصبح معا وفى نفس الوقت ثلاثة ومشاركا فى الزوجية. وهكذا النفس : فهى تشارك فى مثال " الحياة "، وبالتالى فإنها لا يمكن أن تستقبل ضد الحياة، أى الموت، إذن فهى خالدة (انظر على الأخص ١٠٣ حـ - ١٠٦ هـ).

هل هذه البراهين مقنعة كل الإقناع؟ (قارن " فيدون "، ٧٠ ب، ٧٧ ب،د، ٨٤ د وما بعدها، ١٠٧ أ - ب). هل إعتبرها أفلاطون نفسه براهين نهائية وقاطعة؟ يبدو أن الإجابة على هذا السؤال الأخير، على الأقل، يجب أن تكون بالنفى، وذلك لهذا السبب البسيط : وهو أن أفلاطون يعيد وضع مشكلة الخلود من جديد فى "الجمهورية" (٦٠٨ د وما بعدها)، ويقدم برهانا جديدا تماما عليه فى "فايدروس" (٢٤٥ حـ وما بعدها)، وهذا البرهان الجديد مرتبط هو نفسه بتغيير نظرة أفلاطون الى طبيعة النفس والى وظائفها. ويظهر هذا التغير على اوضح وجه فى" الجمهورية". فابتداء من ملاحظة تعدد نشاطات النفس يجد افلاطون انها تقوم بوظائف ثلاث:فهى تعرف وتريد وتشتهى، ولما كان هناك تعارض أحيانا بين هذه الوظائف، فإنه يعتبر من غير الممكن أن يقوم بها جميعا نفس العضو فى النفس، فلا بد إذن أن تكون النفس مكونة من أقسام ثلاثة (٤٢٦ أ - ب). وهكذا يكون لدينا المبدأ العاقل والمبدأ الغضبى ومبدأ الشهوة، وعادة ما ينضم المبدأ الثانى الى المبدأ الأول لمجابهة مطالب المبدأ الثالث (٤٣٩ حـ وما بعدها). ورغم هذا فإن أفلاطون يبحث عن مبدأ لتوحيد النفس، وهو قد يجده فى فضيلة العدل التى تُدخل الاتفاق والانسجام والنظام بين قوى النفس الثلاث (٤٣٣ جـ - هـ)، أو قد يجده فى سيطرة العقل على القوتين الأخريين (٦٠٤ د)، أو قد يميل أخيرا الى إعتبار القوة العاقلة

فـيـهـا هي وحدها الجديرة باسم النفس (٦١١ د ـ ٦١٢ أ). ذلك أنه يشبـه النفس بقواها الثلاث بكائن يتجاور فيه حيوان خرافى متعدد الرؤوس وأسد وإنسان، بحيث يكون الأول أكبر حجما من الثانى والثانى من الثالث، وبحيث يكون لهم جميعا غطاء واحد على هيئة بشرية، حتى أن من لا يعرف باطنه يظن أن هذا الكائن إنسان. وواضح أن الإنسان هنا يمثل القوة العقلية، والأسد القوة الغضبية، ويمثل الحيوان المتعدد الرؤوس القوة الشهوانية (٥٨٨ ب ـ هـ). ومن الطبيعى جدا أن يذهب أفلاطون، إبتداء من هذا التشبيه، الى أن الانسان الحقيقى إنما هو العقل . وقد أثار تعدد قوى النفس هذا مشكلة أخرى لأفلاطون، وغير مشكلة الطبيعة الحقيقية للنفس، وهى مشكلة تخص الخلود هذه المرة : فهل يمكن أن نعتقد أن المكون من أشياء متعددة ومتعارضة، وهو النفس المتعددة القوى، يمكن أن يكون خالدا ؟ (٦١١ أ ـ ب). ويضيف أفلاطون أن ذلك صعب، اللهم إلا اذا كان المركب مركبا على نحو الكمال (٦١١ ب)، وواضح أن هذا ليس حال النفس إذا كانت متعددة القوى. لهذا فان أفلاطون يميل فى هذا المحاورة الى إعتبار أن النفس خالدة بقسمها العاقل فقط (٦١١ ب ـ ٦١٢ أ).

وعلى أية حال فإن أفلاطون يظل ثابتا على مذهب تعدد قوى النفس فى محاورة "فايدروس"، ويظل كذلك ثابتا على القول بمبدأ الخلود وإن كان يقدم عليه برهانا جديدا، سيبقى عليه حتى آخر محاورته، وهى " القوانين ". ويسمى برهان "فايدروس" ببرهان الحركة، وهو يدور على مفهومات ثلاثة : المتحرك بذاته، المبدأ، والأبدى الخالد. وهناك نوعان من الموجودات : ما يتحرك بغيره وما يتحرك بذاته، وهذا النوع الثانى هو وحده الخالد، لأن النوع الأول اذا فقد من يحركه توقف عن الوجود، أما النوع الثانى فإنه لا يتوقف عن الحركة أبدا، وإلا ناقض ذاته، كذلك فإنه هو مبدأ الحركة لكل الموجودات الأخرى التى تتحرك من الخارج. فاذا نظرنا الآن الى مفهوم " المبدأ "، وجدنا أنه لا يمكن أن يولد أو ينشأ بعد أن لم يكن : لأن كل ما ينشأ ينشأ من مبدأ، أما المبدأ نفسه فإنه لا ينشأ عن شئ، ولو كان نشأ عن شئ لما كان مبدأ، ولكان هذا الشئ الآخر هو المبدأ الذى لا يمكن أن ينشأ عن شئ (وإلا تقهقرنا الى ما لا نهاية)، إذن فهو أبدى. كذلك فان المبدأ لا يمكن أن يفنى، ولو حدث وفنى اذن لما استطاع الظهور الى الوجود من جديد، ولما امكن لشئ آخر أن

يخرج منه، حيث أن كل شئ ينشأ عن مبدأ، اذن فهو خالد. ولكن النَفْس موجود يتحرك بذاته، لأن الجسد يأخذ حركته من شئ غيره، أما النَفْس فإنها وحدها التى تأخذ حركتها من داخلها، إذن فهى مبدأ، فهى أبدية لم تخلق وخالدة لا تفنى (٢٤٥حـ ـ ٢٤٦ أ).

والذى نريد ان نلاحظه هنا على هذا البرهان القوى المتين البنيان، الذى تعرضه "فايدروس"، أنه يبرز إتجاها جديدا فى نظرية النفس الأفلاطونية سيسود فى المحاورات الأخيرة (" طيماوس" و " القوانين ")، الا وهو إدخال مفهوم النفس على مستوى الكون كله، بعد أن كانت المحاورات السابقة تنظر الى النفس وتعنى بها نفس الانسان. أما هنا، فى هذا البرهان، فإننا نجد أن النفس تصبح مبدأ كونيا، فكل وجود إما يكون نفسا أو ليس بنفس. بل إنهاتحتل كذلك موضع الصدارة بين كل الموجودات على مستوى الكون، لأنها هى " المبدأ "، ونجد هذا التصريح الهام بعد سطور من إنتهاء البرهان (٢٤٦ ب) : " كل ما كان نفسا له الولاية على ما ليس بذى نفس ".

والحق أن هذا الاتجاه نفسه يظهر فى ثنايا العرض الأسطورى الطريف الذى تقدمه "فايدروس" عن طبيعة النفس الثلاثية، بل هو يظهر منذ البدايات الأولى لهذا العرض، فالنفوس نوعان : نوع كامل، هو نوع الآلهة، ونوع ناقص، هو نوع البشر. ويمكن أن نتصور النفس كمركبة لها قائد ويجرهاجوادان، ولهم جميعا أجنحة. أما مع النوع الالهى فإن القائد والجوادين جميعا من أصل طيب، أما عندنا فإن أحد الجوادين من أصل طيب والآخر ليس كذلك، ومن هنا تأتى صعوبة قيادة النفس البشرية. وكل النفوس قد قامت بدورة السماء، أما النفوس الكاملة فإنها تحكم كل الكون (ولعلنا نجد هنا تلميحا الى نفوس الكواكب، على الاقل كما ستظهر فى محاورات متأخرة)، أما النفوس التى فقدت أجنحتها فإن الرياح تتقاذفها حتى تجد شيئا صلبا، أى جسما، تسكن فيه، وواضح أن القائد هنا يمثل العقل، والجواد الطيب المطيع قوة الارادة أما الفرس الشرير الهائج فيمثل قوة الشهوة.

هكذا تطورت أفكار أفلاطون حول موضوع النفس وهكذا تنوعت، ولعل القارئ

يدرك أبعاداً جديدة يكتسبها مفهوم النفس عند أفلاطون اذا رجع الى محاورة "طيماوس" (فى أماكن كثيرة، مثلا ٣٠ب، ٤١ ب وما بعدها، ٦٩ حـ وما بعدها)، والى الكتاب العاشر من محاورة " القوانين "، ليرى ما يقوله عن نفس العالم ونفوس العالم ونفوس الكواكب والنفس البشرية.

الفصل السابع

أفلاطون و الخيال والأسطورة

محاورات أفلاطون عالم بأكمله، أو هى تعكس، من وجهة نظر يونانية، كل جوانب الوجود. ولعله كان من أهم أهداف الحكمة الأفلاطونية أن تضم كل درجات الوجود وكل أوجه النشاط البشرى، وأن تستفيد من كل قدرات العقل الانسانى، وذلك كله فى نظام تصاعدى يعطى لكل شئ مرتبته ولا يخلط بين الدرجات. وقد رأينا أفلاطون يصعد بالعقل الى أعلى المراتب، ويكاد يجعله الانسان الحقيقى والجدير وحده بالخلود، ورأينا شغفه بتأكيد أولوية مفهوم" البرهان "، وهو ما تدل عليه محاورة " فيدون " أكثر من أية محاورة أخرى.

ورغم هذا، فإن أفلاطون يستخدم البرهان ويستخدم أيضا الى جانبه الخيال. فلا يجب أن ننسى أن أفلاطون ليس فيلسوفا وحسب بل هو أديب كذلك، ويقال إنه ألف فى شبابه عددا من المسرحيات ولكنه أحرقها بعد إتصاله بسقراط. وهل يمكن أن تخرج محاورات " فيدون " و " المأدبة " و " فايدروس " إلا عن يد أديب ؟ بل إن إختيار " الحوار " ذاته كوسيلة فلسفية يعد فى نظرنا تعبيرا عن الإتجاه الأدبى عند أفلاطون. والحق أن الحياة التى تمتلئ بها المحاورات، وخاصة محاورات الشباب ومحاورات النضوج، لا يمكن أن يفسرها نموذج المناقشة السقراطية وحده، فأين مناقشات سقراط فى " المذكرات " التى كتبها " إكسينوفون " من محاورات الشباب لأفلاطون؟ ونريد هنا أن نؤكد على جانب واحد من جوانب النشاط الأدبى الأفلاطونى، ذلك هو جانب الخيال.

وهو يظهر فى أكثر من ناحية وعلى أكثر من شكل. فأفلاطون قادر على تخيل المواقف التى تبعث على الضحك (أنظر مثلا حوار سقراط مع هبياس السفسطائى فى محاورة " هبياس الكبرى " حول تعريف الجمال)، والتى تنقل الى القارئ رعشة

التوتر(أنظر محاورة "جورجياس" التى يتعاقب فيها ثلاثة متحدثين مع سقراط)، وهو قادر على إختراع شخصيات يُلبسها من الحياة ما يجعل المؤرخين فى حيرة من أمرها (مثلا شخصية كاليكليس فى محاورة " جورجياس " نفسها). ومن أجمل الصور التى أخرجها خيال أفلاطون صورتان عن سقراط، الأولى تشبهه بالنحات دايدالوس والثانية بالسمك " الرعاش ". ففى محاورة " أوطيفرون "، نجد أن التعريفات التى يقدمها المتحدث مع سقراط لا تبقى ثابتة فى مكانها، ويتهم أوطيفرون سقراط بأنه هو السبب فى هذا وكأنه دايدالوس، الذى يقال فى الأساطير إنه كان قادرا على صنع تماثيل تتحرك وتمشى (١١ د ـ هـ). ولكن التشبيه الثانى أطرف كثيرا. يقول مينون، فى المحاورة المعروفة بهذا الاسم، إنه لا يفعل شيئا غير أن يلقى بالآخرين وبنفسه هو كذلك فى الشك، وهو فى هذا يشبه السمك "الرعاش"، الذى ما أن يلمسه أحد حتى تصيبه الرعشة (" مينون "، ٨٠ أ، حـ).

ولكن إستخدام الخيال يقتحم ميدان الفلسفة نفسه، فقد أشرنا الى تصوير أفلاطون النفس، فى " الجمهورية " (٥٨٨ حـ ـ هـ)، على هيئة كائن ذى مظهر بشرى خارجى، ولكنه يحوى فى داخله إنسانا وأسدا وحيوانا خرافيا له ألف رأس منها الوديع ومنها العنيف، والى تصويره لها فى " فايدروس " على هيئة عربة يقودها قائد ويجرها جوادان، أحدهما أبيض كريم المنبت والثانى أسود على خلاف ذلك. بل يدخل الخيال الى قلب أكمل العروض الفلسفية الأفلاطونية، أى الكتابين السادس والسابع من " الجمهورية ": فشكل " الخط " الشهير ما هو إلا نتاج لخيال رياضى يقوم على التناسب بين أقسام الخط، أما تشبيه الكهف فإنه نتاج لخيال تصويرى يقوم هو الآخر على التناسب بين ما يوجد داخل الكهف وخارجه، ولكنه يضيف الحركة الى معطيات الخيال الرياضى المجرد فى " الخط "، وذلك حينما يصف ردود الفعل الممكنة عند السجين الذى سيحرر من قيوده ليقاد الى حيث النور (أنظر هنا فصل " المعرفة ").

ولكن الخيال الأفلاطونى ليس خيالا تشبيهيا وحسب، وإنما هو خيال روائى كذلك، هو خيال " صانع " للأسطورة. وتحتل الأسطورة مكانا هاما فى محاورات أفلاطون حتى لقد خصص البعض لها دراسات مفصلة ومؤلفات بكاملها. وقد

اختلف المفسرون حول مغزى استخدام أفلاطون لها وحول مقاصده منها. وقد أراد بعضهم أن يؤكد على سمة " اللعب " التى يتحدث عنها أفلاطون نفسه بصدد قيمة أساطيره (انظر " طيماوس، ٥٩ حـ - د)، ولكن ليس معنى هذه الاشارة أن الأساطير الأفلاطونية ليست لها من قيمة فى نظر أفلاطون، بل هى تعنى فقط أنه ليست لها قيمة يقين البراهين العقلية. والحق أنه يمكن أن نقول إن أساطير أفلاطون هى إمتداد للعقل بوسائل أخرى، وسائل الحكاية والخيال، وبصفة عامة فإن الأسطورة تحل محل العرض البرهانى.

وهدف الأساطير الأفلاطونية ليس التفسير، وإنما هو التقريب، ليس هو اليقينى بل الممكن، وفى كلمة واحدة: هى لا تبرهن، إنما هى تصور. أما عن أغراض الأساطير الأفلاطونية فانها تتوقف على نوع الأسطورة. وسنقسم الأساطير الأفلاطونية هنا الى نوعين رئيسيين: نوع يخص النفس بصفة عامة ويهتم بمصيرها فى الآخرة على الأخص، ونوع يخص الكون ككل، ونجد النوع الأول فى محاورات النضوج ونجد الثانى فى محاورات الشيخوخة، مما يعطى لهذا التقسيم بعض الصلابة، لأنه يكون هكذا قادرا على مسايرة حقيقة أخرى، هى تقسيم المحاورات الى فترات. ورغم هذا، فإن هذين النوعين لا يضمان كل الأساطير الأفلاطونية، وإن كانا يضمان أهمها، لأن هناك عددا من الأساطير الطريفة التى تخرج عن مجالهما، ونضعها فى نوع ثالث هو نوع المتفرقات، وهى تنتمى الى محاورات الشباب ومحاورات النضوج.

ومن أولى الأساطير التى نجدها عند أفلاطون أسطورة ينسبها الى السفسطائى الكبير بروتاجوراس، ولا شك أن عناصرها كانت موجودة من قبلهما فى التراث الشعبى،تلك هى أسطورة بروميثيوس. وهى تقول إنه كان وقت لم يكن يوجد فيه الجنس الحيوانى، فلما جاء وقت خلقه صنعته الآلهة فى أحشاء الأرض من خليط من نار وتراب وعناصر تأتلف معهما، ولما حانت لحظة إخراج الحيوان الى النور، كلفت الآلهة بروميثيوس وأبيميثيوس، وهما أخوان إلهيان، أن يهبا كل واحد منهم الخصائص المناسبة. ولكن إبيميثيوس طلب من أخيه أن يتركه يقوم بهذا بمفرده، فأعطى البعض القوة دون السرعة وأعطى هؤلاء أسلحة رفض إعطاءها للآخرين،

وكان من أهدافه ألا يندثر جنس ما وألا يُهْلك جنس جنسا آخر.ثم أراد بعد ذلك أن يجنبهم ويلات تغير الفصول،فوهبهم ريشا أو شعرا أو جلدا سميكا ولكنه لم ينتبه الى معدل توزيعه، لأنه كان قد قسم كل ما لديه من القدرات على أصناف الحيوان حينما بقى أمامه الانسان، ولم يكن لديه شئ يهبه له. فلما جاء بروميثيوس ليرى ما فعل أخوه، فكر ماذا يفعل من أجل حماية جنس الانسان من الاندثار، وقرر أن يسرق من هفايستوس ومن أثينا علم الفنون والصناعات ومعه النار، لأنه بدون النار لا يمكن لصناعة (بالمعنى الأعم) أن تقوم. وهكذا وهب الإنسان ما يحفظ عليه حياته، ولكن بروميثيوس لم يستطيع ان يهبه فن السياسة، لأنه كان فى حوزة كبير الآلهه، زيوس، ولم يكن قد تبقى وقت حتى يذهب الى هناك ليسرقه، خاصة وأن حراس مقام زيوس أشداء يقظون. ويقال إن بروميثيوس قد عوقب على فعلته بعد إكتشافها.

ولما حاز الإنسان هذا النصيب الإلهى، أدرك أولا وجود الآلهة، بسبب تشابهه معهم، وعَبَدَهم، وصنع اللغة وبنى المنازل ونسج الملابس وغير ذلك. وفى ذلك الوقت لم تكن هناك مدن، بل كان البشر يعيشون متفرقين، ولهذا وقعوا فريسة سهلة للحيوانات المتوحشة، لأنهم لم يكونوا يمتلكون العلم السياسى، الذى يكون فن الحرب جزءاًمنه، وحينما كانوا يجتمعون لتكوين مدن فانهم سرعان ما كانوا يختلفون ويتصارعون بسبب فقدهم لفن السياسة. فخشى زيوس أن يهلك الجنس البشرى، فأرسل اليهم الإله هرمس، رسول الآلهة، حاملا الى البشر الضمير والعدل، حتى توحد الصداقة قلوب البشر وتقوم للمدن قائمة. ولكن هرمس سأل زيوس كيف سيوزعهما ، هل على طريقة توزيع الفنون كما سبق، فيحصل فرد على فن الطب ويكفى لعديدين، أم توزيعا عاما بحيث يشترك فيها كل الأفراد ؟ فأجابه زيوس: بل بين البشر جميعا لأن المدن لن توجد اذا كانت هذه الفضائل مقصورة على بضعة أفراد ، وأعلن هذا القانون باسمى: ان الانسان الذى سيكون بغير ضمير ولا عدل يجب فصله عن المجتمع باعتباره خطرا عليه. هذه هى الأسطورة، ولها على لسان بروتاجوراس هذا المغزى: انه على حين أن كل الأثينيين يستطيعون العمل فى السياسة فإنهم فى أمور الطب والحدادة مثلا لا يقبلون إلا رأى المتخصصين القلائل (محاورة " بروتاجوراس "، ٣٢٠ حـ وما بعدها).

وإذا كان الطابع السياسي هو طابع هذه الأسطورة، فإن الأخلاق تلتقي بالسياسة في أسطورة جيجيز التي يحكيها أفلاطون في محاورة " الجمهورية "، (٣٥٩ د - ٣٦٠ ب)، والتي ستذكر القارئ ببعض قصص " علاء الدين ". تقول هذه الأسطورة إن جيجيز كان راعيا في خدمة ملك ليديا (مملكة شرقية في آسيا الصغرى)، وفي يوم قامت عاصفة هوجاء، وانشقت الأرض تحت أقدامه وبانت أمامه فتحة كبيرة، فنزل فيها والدهشة تملؤه فرأى من بين ما رأى حصانا من نحاس به عديد من أبواب صغيره (ولنتذكر حصان طروادة) فدخل في أحدها فلمح جثة أطول من جثة إنسان عادي، وكانت تحمل في يدها خاتما من ذهب، فأخذه وخرج، ولم يحمل معه شيئا آخر. وحان الميعاد الشهري لإجتماع الرعاة الذين في خدمة الملك، وذهب اليه صاحبنا وفي إصبعه الخاتم، وبينما هو جالس بين الآخرين أدار مصادفة فص الخاتم ناحية راحة يده، فاذا به يختفي في أعين الآخرين الذين تحدثوا عنه وكأنه خرج، فدهش لذلك وأدار الفص الى الناحية الأخرى فعاد مرئيا، ثم كرر الأمر مرات، وفي كل مرة كان يحدث نفس الشئ فتأكد من هذه الخاصية للخاتم. وعمل على أن يكون بين وفد الرعاة الى الملك، وما أن وصل الى القصر حتى أغوى الملكة وتآمر معها على قتل الملك (ولنتذكر قتل أجا ممنون)، واستولى بذلك على السلطة. ولعل القارئ أن يرجع الى ما قلناه في فصل " أفلاطون وعصره " عن نظريات العدل عند الجمهور، حيث أن أفلاطون يسوق هذه الأسطورة في معرض الحديث عن الرأي القائل بأن الإنسان اذا ما أمكنه إرتكاب الظلم دون خوف من عقاب، فسيفضل الظلم على العدل.

وإذا كان المغزى الأخلاقي هو هدف هذه الأسطورة، فإننا نجد في " فايدروس " أسطورتين هما الى هدف المتعة أقرب، وإن كان لثانيتهما مغزى منهجي هام. أما الأولى فهي أسطورة الضفادع التي تقول إن آلهة الفنون حينما ولدت علمت الإنسان فن الغناء، وقد بلغ من تعلق بعض البشر به، نظرا الى المتعة الكبيرة التي أحسوا بها عند سماع الغناء، أن نسوا أن يأكلوا وأن يشربوا فماتوا دون أن ينتبهوا. ومن هؤلاء خرجت سلالة الضفادع التي أخذت عن آلهة الفنون القدرة على عدم الحاجة الى الطعام وعلى الغناء طوال حياتها بلا مأكل ولا مشرب، وهي تذهب بعد موتها الى

هذه الآلهة تحكى لها عمن يبجل كلا منها هنا بين البشر، أى من يبجل آلهة الغناء ومن يبجل آلهة الشعر ومن يمضى حياته متفلسفا أى مشتغلا بالفلسفة، وغير ذلك من الفنون (٢٥٩ ب ـ د).

أما الأسطورة الثانية فإن بطلها هو اله الحكمة عند المصريين، تحوت . ويقول أفلاطون إنه سمع أنه كان يوجد، فى منطقة قريبة من مدينة نقراطيس، التى أسسها اليونان فى مصر كمركز لتجارتهم المزدهرة معها، إله يعبده أهل تلك المنطقة هو الإله تحوت، وهو الذى إخترع الأعداد والحساب والهندسة والفلك وفن الكتابة كذلك. وكان الذى يحكم مصر فى ذلك الوقت هو الملك تحتمس فى مدينة الصعيد العظيمة طيبة، فجاء تحوت الى الملك ليريه ما أبدعه من الفنون، وليطلب منه أن ينشرها بين المصريين، فسأله الملك عن الغاية من كل فن من تلك الفنون، فلما جاء دور الكتابة قال له تحوت إن تعلم الكتابة سيزيد من علم المصريين، ويقوى من ذاكرتهم، ففيها الدواء من النسيان والجهل. ولكن الملك الحكيم رد عليه قائلا إن إختراع الفنون شئ ومعرفة فائدتها أو مضرتها شئ آخر. وهكذا فإن تحوت ينسب إليها قدرة هى فى الواقع على غير ما تستطيعه، لأن ما ستؤدى إليه الكتابة إنما هو تحصيل النسيان فى النفوس لأنها بالاعتماد عليها ستهمل الذاكرة: فإنها فى هذه الحالة، ستعتمد فى التذكّر على أشياء خارجة عنها، هى الحروف، بدل أن تعتمد على ما بداخلها هى ذاتها، أى الذاكرة. وحينما يقرأ البشر كثيرا هذه الحروف الخارجية، بدون أن يخرجوا العلم من داخلهم، سيظنون أنهم يعلمون، بينهم هم جهلاء فى الواقع، لأنهم لا يملكون إلا رسم العلم أو صورته الخارجية (٢٧٤ حـ ـ ٧٥ ب). والدرس المنهجى الذى تريد هذه الأسطورة أن تخرج به هو أن العلم المنقوش فى النفس أثمن بكثير من ذلك المنقوش على صفحات الكتب، فالأول قادر على الدفاع عن نفسه، أما الثانى فيظل صامتا كأنه حجر، والأول يعرف الى من يتوجه وعمن يحتجب، وأما الثانى فانه يقع فى أيدى من يستحق ومن لا يستحق، فى أيدى من إستعد وتهيأ لاستقباله ومن لم يعدٌ لذلك (٢٧٥ حـ ـ هـ). بعبارة أخرى، فإن منهج الفلسفة الذى يقترحه أفلاطون على طلاب مدرسته،وهو منهج " الديالكتيك " اى الحوار الحى بين النفوس، يفوق بما لايقارن منهج المدارس الأخرى (وهو ربما يعنى هنا مدرسة ايزوقراط)، القائم على الكتابة والتلقين .

هذه هي الأساطير التي وضعناها في قائمة " المتفرقات "، بعد أن قلنا إن أهم أساطير أفلاطون تدخل تحت نوع يهتم بالنفس ومصيرها أو تحت نوع يهتم بالكون ككل. ولن نشير هنا الى أساطير النوع الأول لأنه سبق لنا أن عالجناها في فصل النفس خاصة، فيبقى اذن النوع الثاني. وفيه أسطورتان: أسطورة محاورة " السياسي "، وما يسمى بأسطورة " طيماوس". وفي الأسطورة الأولى (" السياسي "، ٢٧١ حـ وما بعدها)، يتحدث أفلاطون عن عصرين مر بهما العالم: عصر ذهبي، وعصر حديدي هو عصرنا الحالي، والواقع أن قصده هو الحديث عن فترتين اختلف فيهما حكم الإنسان: في الأولى كان تحت حكم الآلهة، أما في الثانية فإنه يصير تحت حكم نفسه، ولكنه يدخل هاتين الفترتين في إطار كوني شامل، لأن العالم كله مر بنفس المرحلتين. في المرحلة الأولى، حينما كان تحت حكم كرونوس، كان العالم يدور دورة دائرية لا يكاد يشوبها نقص، لأن العالم جسم، وهو لهذا السبب لا يمكن أن يصل الى مقام " الذاتية " الكاملة، أي أن يكون على نفس الحال، ولكنه في نفس الوقت كان تحت قيادة الالوهية، وقد اختارت له أقرب أنواع الحركة الى الكمال والنظام، وهي الحركة الدائرية. ولكن جاء وقت كان من الضروري أن يحدث فيه تغير فتراجعت الآلهة من العالم، وتركت قيادة سفينة الكون، وما أن حدث هذا، أي فور أن تُركت السفينة لنفسها، حتى بدأ الكون يتحرك في اتجاه عكسي لحركته السابقة، فنتج عن ذلك دمار هائل شمل كل أنحائه. ولكن العالم أخذ شيئا فشيئا يستعيد توازنه في إتجاهه الجديد، ولكن ما أعظم الفرق بين التوازنين: فلأن العالم أصبح، وهو الجسم، متروكا لحكم نفسه بنفسه فإن رعاية الآلهة إبتعدت عنه، ولم تعد حركته منتظمة، لأن خاصية الجسم هي إنعدام النظام. وهذا هو شأن العالم الآن.

وهناك من المؤرخين من ينفي وجود صلة بين هذه الأسطورة وما تحكيه "طيماوس" عن نشأة العالم على أيدي الصانع الإلهي. وهناك على الأقل تشابه أساسي، هو هذه المسألة الأخيرة نفسها: ان الجسم كجسم لا يعرف النظام، وإنما يأتيه النظام من الخارج، من الإله، وهذا هو الإطار العام لرواية " طيماوس ": كيف " صنع " الإله الصانع العالم من المادة، بعبارة أخرى: كيف أدخل النظام على"الفوضى" البدائية.

وقد أراد الصانع أن يكون المولود الجديد جميلا (وكيف لا يكون جميلا وعلته الصانع الإلهى ؟)، فاختار له أفضل النماذج ليصوغه على مثاله، ولما كان الصانع قد تدبر وتأمل وتفكر قبل إخراج العالم الى الوجود، إبتداء من كتلة الامتداد الجسمى، التى كانت قائمة وكانت فى تغير دائم لا تعرف النظام، فإنه إعتبر أن الكل العاقل سيكون أجمل من كلٍ غير عاقل، ولكن العقل لا يقوم بغير نفس، ولهذا فقد وضع العقل فى النفس ووضع النفس فى الجسم، وصنع الكون هكذا (٣٠ ب). ثم يفصِّل أفلاطون فى صفحات طويلة (٣٠ حـ - ٩٢ حـ) كل مراحل تشكل العالم وظهور كل الموجودات، فيتناول مسائل فلكية ورياضية وفيزيقية وبيولوجية وفيزيولوجية ونفسية، وينزل الى كل التفاصيل، حتى الى الكبد والمرارة.

والآن: هل يمكن أن نسمى عرض "طيماوس" أسطورة ؟ إن الشكل وحده فيه هو الأسطورى وليس المضمون، وهكذا أفلاطون: طوّع الصيغة الأسطورية ليضمنها كل ما شاء من آراء سياسية أو أخلاقية أو نفسية أو أدبية أو تاريخية، أو علمية كذلك، وهذا هو شأن طيماوس.

الفصل الثامن

الحب والفلسفة

فى كتابه اللطيف المفيد عن " أفلاطون " إقتنع أستاذنا المغفور له أحمد فؤاد الأهوانى حديثه بالنظر الى الفلسفة الأفلاطونية من نافذة الفن، وعلق قائلا : " وما أجملها من نافذة "، وهى كذلك بالفعل. ونفس الشئ يمكن أن يقال عن الحب. فهو نافذة على كثير من جوانب الفلسفة الأفلاطونية وأهمها، ونافذة تبين إرتباط الفلسفة عند إفلاطون بجوانب التجربة الانسانية المتعددة كما خبرتها الحضارة اليونانية، بما فيها هذا الجانب الأساسى الذى يظن البعض أنهم قادرون على محقه، وما هم إلا واهمون، ألا وهو جانب الحب. وهنا يظهر لنا أفلاطون بصورة جلية فيلسوف التجربة اليونانية فى الحياة (وليس فيلسوف التجربة الإنسانية على عمومها كما يظن الظانون)، ويظهر أيضا على صورة الفيلسوف الذى يقبل الوقائع، وإن أخذ لنفسه بعد ذلك حق ترتيبها ترتيبا تقويميا، والذى لا يغفل شيئا من إتجاهات القوم الذين يتفلسف لهم (وليس هناك من فيلسوف يتفلسف فى الهواء ولا من فيلسوف يتفلسف " لكل " البشر)، وإن أخذ لنفسه بعد ذلك حق التوجيه والتبديل. وهذا هو ما فعله مع الحب: فمن هذه العاطفة العادية أو حتى، كم قد يقول البعض، العامية، عرف أفلاطون كيف يصنع دافعا قويا نحو الفلسفة، وعاملا مساعدا على شحذ شوق الفيلسوق الأفلاطونى نحو عالم الحقيقة الأفلاطونية.

وقد تصدى أفلاطون للحديث عن الحب فى اكثر من محاورة، ولكن أهمها جميعا محاورتا " المأدبة " و " فايدروس " اللتان تنتميان كما أشرنا من قبل الى مجموعة محاورات النضوج، وهما تليان كما نعتقد محاورة " الجمهورية ". وسنقوم بعرض نظرية أفلاطون فى الحب بحسب هاتين المحاورتين. وسيرى القارئ أن أهم النقاط التى تستحق الإنتباه فى هذه النظرية هى:

أ) صلة الحب بالفلسفة.

ب) صلة الحب بالنفس.
جـ) صلة الحب بالجمال.
د) طبيعة الحب تتميز بأنها طبيعة مركبة.
هـ) الحب يحتل مرتبة متوسطة كما هو الحال مع النفس.
و) هدف الحب الفلسفى هو تأمل عالم الحقيقة.
ز) وأخيرا أهمية مفهوم " الدرجات "، الذى قابلناه عند الحديث عن الوجود وعن المعرفة على الخصوص.

فى محاورة " المأدبة " يعرض أفلاطون لعدة أساطير عن الحب على لسان بعض الشعراء وغيرهم، ولكنه يلاحظ على هذه الأساطير أنها امتدحت الحب ما استطاعت، وفاتها أولا، من أجل تبين وظائفه ومكانته، أن تتحقق من طبيعته. وهذا هو ما يريد سقراط، وهو المتحدث باسم أفلاطون، أن يفعله بادئ ذى بدء. والحب لا يمكن إلا أن يكون حبا لشئ ما، كما أن مفهوم الأب يتضمن أنه أب لابن، وكذلك فإن الحب يتضمن رغبة فى الشئ الذى هو حب له، ولكن الذى يشتهى شيئا لا يمكن أن يكون ممتلكا لما يشتهيه، والا لما اشتهاه، اذن فالمشتهى يشتهى ما لا يملك. وهكذا، مثلا، فالمريض هو الذى يشتهى الصحة لأنه لا يملكها، وهكذا الحال مع الثروة والقوة وغيرها. وهذه الرغبة وهذا الإشتهاء يعنيان اننا نريد أن نحوز ما نشتهى فى المستقبل وأن تستمر حيازتنا له.

والآن فإننا اذا إتفقنا على أن الحب هو حب للنظام وللجمال (وهل هناك من يحب القبح ؟)، فإنه سينتج عن ذلك أن الحب يفتقر الى النظام والى الجمال، ولما كان الخير والجمال لا يفترقان (وهذه نقطة أساسية عند أفلاطون)، فان الحب يفتقر أيضا الى الخير (والخير هنا هو كل ما هو " طيب "). ولكن ليس معنى هذا أن الحب نفسه قبيح أو أنه شرير، كما انه ليس ضروريا أن يكون من ليس بعالم جاهلا، ذلك أن هناك مرتبة وسطى بين العلم والجهل، هى مرتبة الظن أو الرأى الصائب، أى الذى يصيب هدفه، ولكن مصادفة وليس على أساس من العلم الوثيق. ولهذا فإن ذلك الرأى الصائب (الدوكسا الصائبة) لا يمكن أن يعلل أو يبرر، لأن الرجوع الى مبادئ للتعليل من خاصية العلم وحده، وبالتالى فإنه يختلف فى هذا عن العلم، ولكن ليس

معنى ذلك أنه جهل، لأن الظن قد يصيب، ومن يصيب، حتى ولو كان ذلك بالمصادفة، لا يمكن أن يعد جاهلا. اذن فالظن، أو الرأى الصائب يحتل مرتبة متوسطة بين العلم والجهل (وقارن هذا بما سبق وقلناه فى فصلى الوجود والمعرفة عن الوجود المحسوس والمعرفة الحسية).

وهكذا فإننا نستطيع أن نتفق على أن ما ليس جميلا ليس بالضرورة قبيحا، وهكذا الحال مع الحب: فرغم أنه ليس جميلا ولا طيبا (لأنه كما قلنا يفتقر الى الجمال ويفتقر الى النظام ويفتقر الى الخير والطيب ويسعى الى كل ذلك)، إلا أنه ليس قبيحا ولا سيئا شريراً، وإنما هو يحتل مركزا متوسطا بين هذين الطرفين. ومادام الحب كذلك، فإنه لا يمكن أن يكون إلها، لأن الآلهة تتمتع بالجمال وبالسعادة، بينما نحن رأينا أن الحب فى صيد دائم وراء الجمال، ولكن ليس معنى هذا أيضا أنه فانٍ مثل البشر، وهنا أيضا نقول إنه يحتل مركزا وسطا بين الخالدين (وهم الآلهة) والفانين (وهم البشر). وكيف ذلك ؟

إن الحب فى نظر أفلاطون " جنِّى " يسعى بين الآلهة والبشر، حاملا الى أصحاب الأولمب صلوات البشر وتضحياتهم، والى هؤلاء ما تأمر به الآلهة وجزاءها على قرابينهم. والجنى يملأ كل الساحة التى تفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر وهو بهذا صاحب الأمر فى التنجيم وفن السحر. ذلك أن الآلهة لا تتصل بالبشر إتصالا مباشرا، بل بواسطة هذا الجنس، جنس الجن، هم يتحدثون اليهم سراً أثناء اليقظة أو خلال النوم، والرجل الذى يكون قادرا على تلقى رسالات الآلهة على هذا النحو رجل " عبقرى " (نسبة فى العربية الى عبقر، وادى الجن). الجن أصناف وأصناف، وأحد أصنافهم صنف جنى الحب.

وكيف ظهر " الحب " الى الوجود؟ من أى أب هو ومن أى أم؟ حينما ولدت أفروديت (ڤينوس) إلهة الجمال احتفلت الآلهة بميلادها، وجاءت جميعا الى هذا الحفل بمن فيها الإله بورروس (وهذه الكلمة تعنى فى اليونانية " القدرة الواسعة " والمهارة) إبن ميتيس (وهذه الكلمة تعنى " الحيطة " ومن هنا الحكمة). وعند إنتهاء الحفل أرادت بينيا (أى " الفقر") أن تستمتع بالطعام اللذيذ، فتقدمت تستجديه ووقفه

الى جوار الباب. وعند ذلك خرج بوروس وكان مخمورا بخمر الآلهة، حتى أن النوم استولى عليه فى حدائق زيوس، ففكرت بينيا فى الإنتفاع من هذا الموقف بأن تحمل طفلا من اله القدرة والحيلة، مدفوعة الى ذلك بما هى فيه من ضنك الفقر، فاستلقت الى جانبه وحملت منه الحب. ومن هنا أصبح الحب صاحبا لافروديت ورفيقا لها، حيث أنه تكون يوم ميلادها، ولأنه بطبعه محب للجمال، ولأن أفروديت جميلة.

وقد أخذ الحب عن أمه وأبية بعض خصائصهما: فهو كأمه فقير محتاج دائما، بعيد عن اللطف والجمال والرقة، خشن جاف لا حذاء يحمى قدميه، ولا يعرف مسكنا، وهو ينام فى الهواء الطلق، ولا يعرف إلا الأرض مرقدا. ولكنه أخذ عن أبيه البحث الدائب وراء الجمال، وأخذ عنه أيضا الشجاعة والعزم وقوة التصميم والمعرفة بفنون الصيد وبفنون المكر وعشق المعارف، يقضى وقته فى التفكير فى أمور السحر والتعزيم والحيل. والحب لا هو بالخالد (كأبيه) ولا بالفانى (كأمه)، وهو أحيانا ما يكون حيا، وأحيانا ما يموت فى نفس اليوم، ثم قد يعود الى الحياة من جديد. وهو ما أن يمتلك شيئا حتى يضيع من بين أصابعه، فلا هو فى الفقر ولا هو فى كامل الغنى، بل فى حالة وسط بينهما، وكذلك فإنه لا هو بالجاهل كل الجهل ولا هو بالعالم كل العلم. وهذ هو السبب فى ذلك: ذلك أن أحداً من الآلهة لا يتفلسف، أى لا يبحث عن العلم والحكمة، لأنه لا يريد أن يصبح عالما، لأن الآلهة تمتلك العلم بالفعل، وكذلك فان الجهلة لا يبحثون بدورهم عن المعرفة، لأنهم لا يملكون المعرفة، فهم لا يعرفونها، ومن لم يعرف شيئا لم يبحث عنه. فمن اذن يبحث عن العلم؟ إنهم هؤلاء الذين يحتلون مرتبة وسطى بين الجهل والعلم، ومنهم الحب.

ذلك أن المعرفة تعد من صنف الأشياء الجميلة، وقد رأينا الحب يجرى وراء كل جميل، ومن هنا فهو دائما ساع وراء المعرفة، فهو إذن فيلسوف. وهو فى نفس الوقت فقير الى العلم، ولكنه ممتلئ حيلة وقدرة، وهكذا فهو مدفوع دائما الى طلب المعرفة الكاملة، ولكن دون أن يصل اليها.

هذه هى طبيعة الحب. فما هى جمائله على البشر؟ إن الحب يسعى نحو الجمال والخير، كما قلنا، ولكن لأى هدف؟ لامتلاك الأشياء الجميلة والطيبة، ولكن ما هو

هدف هذا الامتلاك؟إنه السعادة، وهذه هى الغاية الأخيرة التى ليس بعدها من غاية. ولكن هذا أمر مشترك بين البشر جميعا، ورغم هذا فإننا نقول عنهم جميعا إنهم محبون أو عاشقون، فما علة ذلك ؟ العلة أننا لا نطلق اسم الحب إلا على حب من نوع خاص، مستخدمين إسم الجنس لاحد أنواعه. ذلك انه اذا كان الحب بصفة عامة هو عشق الخير والسعادة، فان هناك البعض الذى يعشق المال، والبعض الذى يعشق الألعاب الرياضية، والبعض الذى يعشق الفلسفة، وعلى هذا كله لا نطلق اسم الحب مع ذلك، وإنما نطلقه على نوع معين من العشق.

والحق أن ما تشترك فيه هذه الأصناف كلها من الحب هو متابعة الخير والطيب وطلب إقتناصه، أو فلنقل بصيغة أدق إنه الولادة، سواء أكانت ولادة الجسد أو ولادة العقل، التى تتم فى الجمال. فكل البشر قادرون على الإخصاب، إخصاب الجسد أو إخصاب العقل، وهذا الإخصاب لا يمكن أن يتم فى القبح، بل فى الجمال. وهذا هو الحال فى إتحاد الذكر والأنثى، فهو لا يحتمل القبح ولا يكون إلا فى الجمال، وهو إخصاب وولادة. وهو فعل إلهى ترعاه الآلهة، وبه يشارك البشر الفانون فى الخلود. وهكذا فحينما يحس الذكر أو الأنثى أنه بسبيله الى الإخصاب يمتلأ خفة وفرحة ومرحا، وهذا ينتج عن إحاطته بالجمال، أما عند إقترابه من القبح فإنه يحاول الفرار، ولا يقترب ويتألم، وهكذا فإن الجمال يلهب الرغبة والشوق.

ويجب هنا أن نحدد على نحو أدق ما سبق أن قلناه. فالحق أن الحب ليس حبا للجمال على الدقة، بل هو حب للإنجاب فى جو من الجمال وتحت تأثيره، لأن الإخصاب والإنجاب وما يتبعه من ميلاد ونشأة وتكون هو للفانى شئ من خلود، لأن الرغبة فى الخلود لا تنفصل عن الرغبة فى الخير، ومن هنا فإن الحب هو أيضا حب للخلود ورغبة فيه. وهذا هو ما يفسر تلك الحالة الغريبة التى تكون عليها كل الحيوانات، ومنها ما يطير، ومنها ما يمشى على أربع أو على اثنين، وهى واقعة ضحية لرغبة فى الإنجاب: إنها تبدو وكأنها مريضة ملك الحب عليها أمرها، وهى تبدو كالمجنونة سواء فى لحظة الجماع أو فى لحظات إطعام الوليد، وهى تكون ء أقصى إنتباه حينما يتعلق الأمر بالدفاع عن الصغير، وهى تكون على إستعدا بقرصها الجوع ويوجعها بنابه مادام صغيرها يجد ما يشبعه. وقد يفسر البعض

عند البشر بتفكيرهم ويرجعه الى إعمالهم لعقولهم، ولكن كيف يفسر الأمر عند الحيوان الأعجم؟ إن التفسير هنا هو ذلك المبدأ الذى ذكرناه من قبل: ان الحب إنما هو بحث عن الخلود وطلب له. ولكن الكائنات الحية لا تملك الوصول الى الخلود إلا بالإنجاب، أى أن يحل الشاب محل الشيخ، وهكذا دواليك. والحق أن نفس هذه الظاهرة نجدها حتى عند نفس الكائن الحى: فهو لا يستمر دائما على نفس الحال، بل هو يغير دائما من جلده ومن شعره ومن عظامه ومن دمه ودائما يحل النشء محل ما شاخ، وليس الجسد فقط هو الذى يتجدد بل النفس أيضا: فإن الطبع والخلق والأفكار والعواطف والملذات والأحزان لا تبقى أبدا على ما هى عليه، بل بعضها يموت ويظهر مكانها البعض الجديد.

وقد قلنا ان الإخصاب والإنجاب قد يكون إما جسديا أو فكريا، وهؤلاء المستعدون للإخصاب جسديا يتجهون نحو النساء، ويتخذ حبهم للخلود شكل إنجاب الأطفال. أما هؤلاء القادرون على الإخصاب فكريا فانهم يتجهون نحو النفس، ونحو ما هى قادرة على إنجابه من شعر وحكمة. والرجل الذى يحس فى نفسه إشتداد الرغبة فى هذا النوع من الإنتاج، حينما يأتى عليه السن المناسب يبحث من حوله عن الجمال لكى ينجب فى اطاره، وهكذا أنجب هوميروس أطفالا، ليس بحسب الجسد بل بحسب الفكر، وهزيود وسولون، وهى على التوالى "الالياذة" و"الأوديسة" ثم "الأعمال والأيام" ثم قوانين أثينا. وما هذه إلا أمثلة على هذا الإنجاب الروحى، ولعل المجد الذى ناله المشرع الأثينى سولون بسبب تشريعاته يفوق كل مجد كان سيتركه من أنجب من أطفال من لحم ودم.

هذه بعض ألوان الحب وهذه بعض أعماله، ولكن الهدف الأخير للحب هو التأمل، وللوصول الى هذا الهدف الأخير لابد أن يتبع المحب الطريق الصحيح، كما أن الأمر يتوقف كذلك على قدرته على المثابرة حتى الدرجة العليا. وبداية الطريق هى حب الأجساد التى تدفعه الى إنشاء الجميل الرقيق من الكلمات ولكنه سيدرك بعد وقت أن جمال جسد يشبه جمال جسد آخر، وهذا ما سيدفعه الى عدم التعلق بجسد واحد، بل بالجمال أنّى ما كان فى الأجساد، وسيتخلص من عبودية حب جسد واحد. والمحب السائر على الطريق الصحيح سيدرك بعد ذلك أن حب الروح أثمن من حب

الجسد، بحيث أن نفسا جميلة ستأخذ بلبه، حتى ولو كانت فى جسد متواضع، وفى شأنها أيضا سينجب أشعارا وأجمل العبارات. وبعد جمال النفوس سينتقل الى جمال السلوك والى جمال القوانين. ومن جمال الأخلاق والسلوك سينتقل الى جمال المعرفة، فللمعارف جمالها أيضا الذى يبهر الناظر اليها. وهكذا يظل يصعد درجة بعد درجة مراتب الجمال حتى يصل الى إدراك لميدانه من أوسع الشرفات وأعلاها، وحتى يصل الى حب الجمال فى ذاته، وهو محيط زاخر يجعله ينتج فيضا من الأفكار والكلمات، حتى يجد نفسه أمام علم فريد وحيد هو علم الجمال فى ذاته. وهذا الجمال فى ذاته ليس جمال وجه ولا جمال نفس ولا جمال خلق ولا جمال علم، ولا هو جمال يعتمد على وجود آخر ولا يكون إلا به، بل هو جمال قائم فى ذاته وبذاته خالد بسيط غير مركب، وكل ما هو جميل إنما يستمد جماله من هذا الجمال فى ذاته.

هذا هو الهدف الأخير للحب: الجمال فى ذاته باعتباره احد الموجودات الرئيسية فى عالم المثل الأفلاطونية. وقد رأينا تدرج المحب بين ألوان من الحب، ورأيناه ينتقل من المحسوس الى غير المحسوس ومن الأشياء الجزئية الى الجمال المطلق. وهكذا فإن الحب، حينما يأخذ الوجهة الصحيحة، يصير خير عون للفلسفة.

ملحق

أربعة نصوص من أفلاطون

نقدم هنا اربعة نصوص من محاورات ثلاث لأفلاطون لتكون شواهد مساعدة على فهم الفصول الخاصة بالسفسطائيين وسقراط ونظريات الوجود والمعرفة والنفس عند أفلاطون.

وهى منتزعة من ترجمات كاملة لتلك المحاورات الثلاث، وقد قمنا بها إعتمادا على النص اليونانى ذاته، وأضفنا إليها تعليقات متصلة لتفسير تطورات العرض. والأرقام الموجودة فى داخل النص تشير الى أرقام صفحات النص اليونانى المعتمدة فى الطبقات العلمية الحديثة، وكل صفحة تقسم الى أقسام (أ، ب، جـ، د، هـ)، ولا يثبت الحرف أ لأنه متضمن عند ظهور كل رقم صفحة جديد. من جهة أخرى، فإننا آثرنا حرفية الترجمة، مع ما قد يصاحب هذا من تضحية بالأناقة اللغوية أحيانا، دون تضحية بسلامة التعبير على أية حال.

أولا: نص حول السفسطائيين (١)

(محاورة " بروتاجوراس "، ٣١٠ ب ــ ٣١٩ أ)

" سقراط: فى هذه الليلة الأخيرة، وقبيل بزوغ اليوم الجديد (١ مكرر)، قرع أبقراط إبن أبوللودوروس وشقيق فازون (ب) الباب عندى بالعصا بشدة، ولما فُتح له هرول داخلا وصاح قائلا: " ياسقراط هل استيقظت أم لا تزال نائما ؟ " وقد تعرفت عليه من صوته وقلت: " هذا أبقراط. هل هناك من جديد تخبرنى به ؟ " فقال: " ليس لدى إلا أطيب الأخبار ". فرددت عليه: " فما عليك إلا بالكلام. ولكن ماذا هناك؟ ومالذى أتى بك فى ساعة مثل هذه؟ " فقال: " بروتاجوراس فى المدينة "، قال ذلك وقد أنتصب أمامى. فقلت: " منذ أول أمس (٢) ". " أو لم تعلم ذلك إلا مؤخرا؟ " فقال: " نعم بحق الآلهة، أمس مساء ". (جـ) وفى نفس الوقت أخذ يتحسس سريرى وجلس عند قدمى وقال: " نعم أمس فقط، وفى المساء المتأخر عند عودتى من أونويوس(٣) . فقد هرب عبدى (٤) زاتورس، ورغم أنه كان فى نيتى أن أخبرك أننى سألاحقه، إلا أن شيئا ما أنسانى ذلك. وحينما رجعت، وبعد العشاء، وبينما كنا على وشك أن نستلقى للراحة أخبرنى أخى أن بروتاجوراس فى المدينة.

(١) عزت قرنى، "أفلاطون. فى التربية والسفسطائيين. محاورة بروتاجوراس"، القاهره، ١٩٨٢، ص ٦٤ - ٨٣ .

(١ مكرر) حين تكون الظلمة أغلب، أى قبيل ظهور نور الشروق. قارن " أقريطون "، ٤٣ أ. وعن شخصية ابقراط التى تظهر بعد هذه الكلمات مباشرة، فاننا لا نعلم عنها شيئا، ويمكن أن تكون من إختراع أفلاطون.

(٢) سقراط عنده كل الأخبار، هو العالم بكل شئ فى عالم الثقافة فى عصره.

(٣) منطقة على حدود أثينا، وربما كانت الى شمالها الغربى.

(٤) كان الرق أحد أسس النظام الاقتصادى اليونانى، وسيتفنن افلاطون وخاصة أرسطو فى تبريره " بأدلة عقلية ".

وقـد أردت أن آتى إليك عند ذلك على الفـور [٥]، ولكنى رأيت أن الوقت كـان متقدما فى الليل، وما أن أزال النوم عنى التعب حـتى قمـت على الفور (د) وجئت الى هنا كما ترى "، ولما كنت أعرف فيه اقداما وعزما [٦]، فقد قلت له: "ماذا بك؟ هل أساء إليك بروتاجوراس؟ "، فضحك وقال: " نعم وحق الآلهة يا سقراط، لأنه وحده العالم ولا يجعلنى [أصير مثله] "،فقلت: " ولكنك اذا أعطيته نقودا وأقنعته فإنه سيجعل منك أنت أيضا عالما وحق الآلهة ". فرد قائلا: " لو أن الأمر يتوقف (هـ) على هذا أيازيوس وكل الآلهـة ! فإننى لن أتـرك شيئـا عندى ولا عند أصدقائى [٧]. وإننى لأجل هذا نفسه عندك الآن: من أجـل أن تحدثه فى شأنى. فأنا صغير السن جدا كما أننى من جهـة أخـرى لم أقابل بروتاجوراس من قبل مطلقا ولا سمعته أبدا، لأننى كنت طفلا عند زيارته الأولى هنا[٨]. ولكن الجميع يمتدحون الرجل، يا سقراط، ويقولون إنه أعلم الناس بفن الكلام [٩]. فلماذا لا تذهب اليه حتى نمسك به (٣١١) حيث ينزل؟ انه يقيم، بحسب ما سمعت، عنـد كاليـاس[١٠] ابن هيبو نيقـوس ،فلنـذهب " . ولكـنى قلت له : "لن أذهب الآن[١١]الى هنـاك يا عزيزى،لأن الوقت لا يـزال

(٥) يدل هذا على وثاقة العلاقة بين أبقراط وسقراط، وعلى أن هذا الأخير كان " مستشاره " فى شئون التعليم. لاحظ أن الصلة مباشرة بين الصبى وسقراط و لاتمر بالآباء. وقد كان البعض فى أثينا يضع سقراط فى زمرة السفسطائيين، ويتهم هؤلاء بنزع الأبناء من سلطة الآباء. قارن " الدفاع "، ١٩ جـ، " مينون ". ٩١ جـ، ٩٢ أ، وهنا ٣١٣ أ - ب.

(٦) andreia، وهى الشجاعة، والمقصود هنا الشجاعة المعنوية، انظر أيضا ٣١١ أ - ب.

(٧) كانت الصداقة من أهم مكونات الحياة الاجتماعية اليونانية، ومن يرد معرفة مصداق ذلك فليرجع الى " الأخلاق الى نيقوماخوس " لأرسطو.

(٨) ويدل هذا على أن " دورة " السفسطائى بين مختلف مدن اليونان كان يمكن أن تمتد لسنوات طويلة قبل أن يعود الى إحدى المدن التى كان قد مر عليها. وسن أبقراط تدور حول السادسة عشرة.

(٩) هنا يبدأ التعريف، عن طريق غير مباشر، بمهنة السفسطائى. لاحظ أن الجميع يعرفون من هوبروتاجوراس ويعرفون مكانته. فالمدينة اليونانية مجتمع صغير وفيه يعرف الكل كل شئ عن أمور السياسة والفكر وغير ذلك.

(١٠) حول صلته بالسفسطائيين، راجع " أقراطيلوس "، ٣٩١ ب، و " ثياتيتوس "، ١٦٤ هـ .

(١١) حيث لم يبدأ النهار بعد.

مبـــكرا، ولـكن فلننـــهض من هنا الى الفناء [١٢] ولنتـمشى حوله مـتحدثين حتى يظهـر نور الصباح، ثم فلنذهب بعد ذلك: فبروتاجوراس يقضى جل وقـته حيث يقيم، فاطمئن، وسنمسك به هناك على كل إحتمال ".

وقـمنا بعد ذلك نحو الفناء وأخذنا نتـمشى حوله. (ب) وسألت ابقراط بقـصد إختبار قوة عزمه وفحصه فحصا عـميقا قائلا [١٣]: " قلى لى يا أبقراط: إنك تريد الآن الذهاب الى بروتاجوراس، وذلك بقصد أن تدفع له المال أجرا فى شأن يخصك، ولكن الى من أنت ذاهب؟ وأى إنسان تريد أن تصير؟والحال كما لو افترضنا وكنت تريد الذهاب إلى سميك أبقراط [١٤] من قوص، من جماعة أسكليبيوس [١٥] وذلك بغرض إعطائه المال أجرا فى شأن يخصك، وسألك سائل [١٦]: " قل لى يا أبقراط: أنت ترغب فى إعطاء أبقراط (جـ) أجـرا باعـتبـاره من؟ "، فـبمـاذا أنت مـجيب؟ قال: " باعتباره طبيبا ". " ومن أجل أن تصير من ؟ " فقال " طبيبا " [١٧]. واذا كنت تريد الذهـــاب الى بوليكليتـيس من أرجـوس أو الى فـيدياس الأثينى [١٨]

(١٢) يدلنا هذا على بعض تفاصيل العمارة اليونانية، فيبدو أن الفناء كـان جزءا رئيسا من عمـارة المنازل حتى فى منزل لا شك كان متواضع الأركان مثل مسكن سقراط الذى لم يكن غنيا.

(١٣) هذا هو ما يشغل سقراط أولا ودائما: الفحص والاختبار. كذلك فـان العمل يجب أن يسبقه الفكر الواضح، فعليه يرتكن نجاح السلوك.

(١٤) وهو طبيب اليونان الأشهر، وعاش فى القرن الخامس قبل الميلاد على الأغلب.

(١٥) اله الطب (وهو ابن الاله ابوللون الذى كان الشفاء بين مخصصاته).

(١٦) كثيرا ما يظهر فى محاورات أفلاطون سائل يخترعه سقراط إختراعا، ولكنه غالبا ما يمثل رأى سقراط نفسه، أنظر مثلا هنا فى " بروتاجوراس "، ٣٣٠ جـ و ما بعدها، ومحاورة " أقريطون "، ٥٠ أ، وخاصة محاورة " هبياس الكبرى " ٢٨٦ جـ وما بعدها وعلى الأخص ٢٩٢ أ ـ ب.

(١٧) يختار سقراط، المتحدث باسم أفلاطون، نماذج من المتخصصين فى فنون محددة، ليسأل أبقراط بعدذلك: وما هو تخصص بروتاجوراس؟

(١٨) فيدياس هو أشهر النحاتين اليونان (٥٠٠ ـ ٤٣٢ ق.م.)، وقد أسند إليه بيريكليز الاشراف على تجميل أثينا وبناء معابدها. إما بوليكليتيس، فكان إنتاجه قليلا، ولكن تأثيره كان عظيما. عاش فى نفس عصر فيدياس، وكان مركزه مدينة أرجوس. وأفلاطون يذكر فيدياس عدة مرات "هبيـاس الكبـرى "، ٢٩٠ أ ـ د، " مـينون "، ٩١ د)، ولكنـــه لا يذكـر بوليكليتـيس إلا فى محاورتنا هذه (انظر أيضا ٣٢٨ هـ).

بغرض إعطائهما أجرا فى شأن يخصك، وسألك أحدهم: " بأى إعتبار فى فكرك تقصد إعطاء المال لبوليكليتيس ولفيدياس؟ "، فبماذا أنت مجيب؟ - سأقول باعتبارهما نحاتين. - "ومن ستصير أنت نفسك؟ " - نحاتا كما هو واضح. وقلت له: " حسن. (د) والآن فاننا متجهون أنا وأنت الى بروتاجوراس ومستعدون لأن ندفع له المال أجرا فى شأن يخصك، اذا كانت ثروتنا كافية وإستطعنا بذلك إقناعه [١٩]، وإلا فاننا سننفق من ثروة الأصدقاء. والآن إذا حدث ورأى أحدهم إهتمامنا الشديد بهذا وسألنا: " قولا لى، يا سقراط وأنت يا أبقراط، فى فكركما قصد إعطاء بروتاجوراس هذه الأموال باعتباره من ؟ " فبماذا (هـ) سنجيبه؟ ما هو الاسم الآخر الذى نسمعه عن بروتاجوراس؟ فكما اننا نسمع عن فيدياس أنه نحات وعن هوميروس أنه شاعر، فماذا نسمع من هذا القبيل عن بروتاجوراس؟ فقال: "الحق أن الناس تسمى الرجل "سفسطائيا" يا سقراط ". " وهكذا فإننا ذاهبون الى سفسطائى بقصد إعطائه الأموال؟ " " تماما ". - " وإذا سألك الآن أحدهم هذا السؤال (٣١٢): " وأنت نفسك ماذا تريد أن تصير بذهابك للقاء بروتاجوراس؟ " هنا أجاب أبقراط ووجهه يحمر [٢٠]، لأن النهار بدأ يظهر وأصبح ممكنا أن اراه : " اذا كان هذا متشابها مع ما سبق، فانه من الواضح أن ذلك لأصير سفسطائيا". فقلت له: " وأنت ألا تخجل وحق الآلهة من أن تظهر أمام اليونان بصفتك سفسطائيا؟ " - " نعم وحياة زيوس يا سقراط، هذا اذا كان ينبغى أن أقول ما بفكرى " [٢١] - " أم لعلك لا تعتبر يا أبقراط أن هذا [٢٢]

(١٩) لأن وقت السفسطائى ربما كان لا يسمح بتلامذة جدد من كثرة طالبى العلم على يديه.

(٢٠) اذا افترضنا أن وقت المحاورة كان حوالى عام ٤٣٠ ق.م. ، فان لنا أن نتشكك فى أن تكون سمعة السفسطائيين قد أخذت بالفعل تسوء الى هذه الدرجة منذ ذلك التاريخ. إنما يعبر هذا على الأغلب عن رأى أفلاطون مؤلف الحوار أكثر من أن يعبر عن حقيقة تاريخية تنسب الى ذلك الوقت.

(٢١) يجب دائما على المتحاور مع سقراط أن يقول ما يعتقده بالفعل وألا يخفى شيئا، وهذا شرط لازم للوصول الى الحقيقة، قارن فى " بروتاجوراس " مثلا ٣٣١ ب - ٣٣٢ أ، ٣٥٢ أ - د "جورجياس "، ٥٢١ أ.

(٢٢) المقصود هو أن يكون هدف أبقراط من مخالطته السفسطائيين هو أن يصير سفسطائيا.

هو بالأحرى ما سيكون عليه (ب) تعليمك عند بروتاجوراس، بل انه سيكون قريبا من هذا الذى عند مدرس اللغة [٢٣] وعند مدرس الموسيقى [٢٤] وعند مدرس التربية البدنية؟ [٢٥] ذلك أنك لم تتعلم كلا من هذه المواد من أجل التخصص الفنى [٢٦] فيها ومن أجل أن تكون مشتغلا [٢٧] بها، بل من أجل تكوينك الثقافى [٢٨]، كما يليق بغير المتخصص فى فن من الفنون وكما يليق بالرجل الحر [٢٩] "، - " تماما: هذا هو بالأحرى ما أرى انه نوع التعليم الذى يؤخذ عند بروتاجوراس ".

فسألته: " ولكن هل تعى ما أنت بسبيل القيام به؟ أم أنه خاف عليك؟ " - "عم تتكلم ؟ " - " عن أنك تعتزم تقديم روحك (جـ) لكى يعتنى [٣٠] بها رجل تقول أنت إنه سفسطائى، هذا على حين أننى سأدهش اذا كنت تعرف ما عساه أن يكون السفسطائى [٣١]. واذا كنت تجهل هذا، فانك لا تعرف أيضا الى من أنت تقدم روحك، ولا ان كان ذلك من أجل أمر فيه خير أم شر". فرد قائلا: "ولكنى

(٢٣) أى معلم القراءة والكتابة.
(٢٤) حرفيا " معلم العزف على القيثارة ".
(٢٥) كان هؤلاء الثلاثة هم المدرسون الذين يتناوبون على العناية بالطفل، وربما لم يكن مدرس الرياضة البدنية أقلهم أهمية.
(٢٦) tekhnè ، حرفيا " الفن ".
(٢٧) demiourgos ، أى صاحب احتراف متخصص.
(٢٨) هنا يستخدم أفلاطون اصطلاح Paideia.
(٢٩) سيكون الفراغ دائما هو الجدير بالمواطن اليونانى الحر.
(٣٠) حول مفهوم " العناية بالنفس "، انظر " الدفاع "، ٢٩ د - ٣٠ أ. ولكن ربما كان المقصود هنا ليس مفهوم " النفس " الاصطلاحى، بل " أنت نفسك ". ومع ذلك فان المفهوم الاصطلاحى يظهر بعد قليل فى ٣١٣ أ. ويقول Adam عن كلمة " تقديم " ان اليونانى Paraskein كان يستخدم فى الإطار الطبى، وهو يرجع الى " جورجياس "، ٤٥٦ هـ (ص ٩٠).
(٣١) المقصود هنا ليس بروتاجوراس بشخصه بل أى سفسطائى من حيث هو كذلك.

أعتقد أننى أعرف [٣٢] ". " ـ اذن فقل لى من تعتبر السفسطائى؟ " فقال: " أنا أعتبره من جانبى كما يدل الاسم: ألا وهو أنه رجل عالم بالمعارف " [٣٣]. فقلت: "ولكن هذا هو ما يمكن أن يقال كذلك سواء عن المصورين أو عن المعماريين، ألا وهو أنهم أناس عالمون بالمعارف . فاذا (د) سألنا سائل: " ما هى المعارف التى يكون المصورون علماء بها ؟ " فاننا سنجيب انها المعارف الخاصة بانتاج الصور، وهكذا مع الآخرين. واذا سألنا الآن أحدهم هذا السؤال : " والسفسطائى، ما هى الموضوعات التى هو عالم فى أمرها ؟ " فبماذا سنجيبه؟ فى انتاج ماذا هو عالم[٣٤] ؟ " ـ ماذا يمكن أن نقول عنه يا سقراط إلا أنه عالم فى جعل الشخص ماهرا فى الكلام؟ [٣٥] ".

فقلت: " ربما كنا سنجيب هكذا إجابة صحيحة، ولكنها مع ذلك غير كافية. فاجابتنا هذه ستستوجب سؤالا آخر: السفسطائى يجعل الشخص ماهرا فى الكلام حول ماذا [٣٦] ؟ خذ مثلا هذه الحالة [٣٧]: إن المتخصص فى القيثارة (هـ) يجعل الشخص ماهرا فى الكلام حول هذا الذى هو عالم فيه، أى حول فن العزف على القيثارة. أليس كذلك؟ " " ـ بالطبع ". " حسنا. فما هو هذا الشئ الذى يجعل السفسطائى الشخص ماهرا فى الكلام بشأنه؟ واضح[٣٨] أن هذا يكون

(٣٢) المتحاور مع سقراط يظن دائما فى بداية الحوار أنه " يعرف ".

(٣٣) هذا هو المعنى الذى سيظل سائدا حتى يحمل سقراط وأفلاطون على السفسطائيين حملتهما التى ستؤدى، مع عوامل أخرى، الى التنفير حتى من مجرد الاسم. حول خطأ أبقراط فى ربط" سفسطائى " بكلمة sophos راجع Adam (ص ٩٠) و Taylor (ص ٦٧).

(٣٤) تعريف المتخصص يكون عند أفلاطون بابراز مضمون علمه وما هو قادر على فعله.

(٣٥) وكان هذا فى الحق ما يطلبه التلامذة من السفسطائى. انظر: ٣١٠ هـ، وراجع حول موضوع مهنة السفسطائى محاورة " جورجياس "، ٤٤٩ أ وما بعدها، ومحاورة " السفسطائى "، ٢٢١ أ وما بعدها.

(٣٦) من كل ما سبق يظهر أن التعريف يجب أن يشير الى المضمون.

(٣٧) اعطاء الأمثلة أو " النماذج " وسيلة سقراطية أساسية لمساعدة المحاور على الإجابة. حول " الاستقراء " السقراطى، أنظر أرسطو، " الميتافيزيقا "، ١٠٧٨ ب ٢٧ وما بعدها.

(٣٨) نحن نتبع طبعة بيرنت التى تجعل هذا الجزء ضمن كلام سقراط.

فيما هو عالم فيه [٣٩]؟ " - " هذا محتمل ". " - فما هو اذن هذا الشئ الذى يكون السفسطائى ذاته عالما فيه والذى يجعل تلميذه عالما فيه هو الآخر؟ " فقال: " انى لا أدرك وحق زيوس ما أجيبك به " [٤٠]. (٣١٣) فقلت له بعد ذلك: " ماذا اذن ؟ هل تعى أى خطر أنت مقدم على تعريض روحك له؟ فإنك اذا كنت ستضع جسدك[٤١] بين يدى شخص ما مخاطرا بأن يصير أحسن أو أسوأ، أو لن تفحص الأمر فحصا عميقا طويلا لتقرر إن كنت ستضع جسدك بين يديه أم لا، وتدعو الأصدقاء والأقارب للتذاكر فى الأمر وتظل تفحصه أياما طويلة؟ أما ما تعتبره ذا قيمة أعظم من قيمة الجسد، ألا وهى النفس، وهى التى يتوقف عليها سعادتك أو شقاؤك بحسب أن تصبح طيبة أو فاسدة، هل فيما يخص هذا لا تتشاور لا مع أبيك ولا مع أخيك (ب) ولا مع أحد منا نحن صحابك، حول ما اذا كان ينبغى أن تضع نفسك أم لا بين يدى هذا الغريب [٤٢] الذى وصل الى المدينة، بل تجرى، وأنت لم تعلم بوصوله الا أمس كما تقول، وبدون أن تفكر فى الأمر ولا أن تجرى مشاورة حول ما اذا كان ينبغى أن تضع نفسك بين يديه أم لا، ومستعدا أن تنفق أموالك وأموال أصدقائك كما لو كنت بالفعل قد قررت أنه لابد لك مطلقا أن تكون فى معية بروتاجوراس، وهو الذى لم تعرف، كما تقول، والذى لم (جـ) تحادث على الإطلاق، والذى تسميه سفسطائيا، هذا على حين أنه ظاهر أنك تجهل من هو السفسطائى الذى تستعد لتضع نفسك بين يديه؟ " [٤٣].

(٣٩) فاقد الشئ لا يعطيه.

(٤٠) هنا نصل الى مرحلة العجز (aporia)، قارن " أوطيفرون "، ١١ ب، " مينون "، ٨٠ أ - ب.

(٤١) لاحظ الموازة التى ستقوم بين النفس والجسد فى الفقرة التى ستلى.

(٤٢) وهو بروتاجوراس. انظر هنا، ٣١٦ جـ - د، و " الدفاع "، ١٩ هـ - ٢٠ ب. والأمر ذو أهمية أخلاقية (بالنظر الى الفرد نفسه) وسياسية كذلك (بالنظر الى دور المدينة فى التربية، قارن " مينون "، ٩٢ أ - ب).

(٤٣) كما أشرنا من قبل، فإن المعرفة أساس العمل فى رأى سقراط وأفلاطون. ولاحظ فكرة " الفحص " فى حديث سقراط هذا منذ ٣١٢ ب.

عندما استمع الى هذا قال: " هذا هو ما يبدو يا سقراط بحسب ما تقول " (٤٤). " ولكن يا أبقراط: أليس السفسطائى فى الحق بائعا بالجملة أو بالقطعة لبضائع عليها تتغذى النفس (٤٥)؟ أنا فيما يخصنى أتصور أنه واحد كهذا ". " وعلام تتغذى النفس يا سقراط؟ " فأجبته: "على المعارف، من غير شك (٤٦). ولا يجب، يا عزيزى أن يخدعنا السفسطائى وهو يمدح ما يبيع (٤٧)، كما يفعل من يبيعون غذاء الجسد، (د) أى تجار الجملة أو تجار التجزئة. فهؤلاء لا شك لا يعرفون إن كانت البضائع التى يتجولون بها مفيدة للجسد أم مضرة به، ولكنهم مع ذلك يمتدحون كل ما يبيعون، كذلك فإن هؤلاء الذين يشترون منهم يجهلونه، اللهم إلا إذا حدث بالصدفة وكان الواحد منهم متخصصا فى التربية البدنية أو كان طبيبا، وهكذا الأمر أيضا مع هؤلاء الذين يتجولون بالمعارف من مدينة الى أخرى ويبيعونها ويتسوقون بقطعها ويمتدحون لمن يرغب كل ما يبيعون، ولكن ربما يكون من بينهم، يا أفضل الناس، من يجهل إن كان ما يبيع مفيدا للنفس أم ضارا (هـ) بها، وكذلك الأمر أيضا مع من يشترون منهم، اللهم إلا اذا حدث بالصدفة وكان من بينهم طبيب فى أمور النفس (٤٨). والآن فاذا حدث وكنت عالما بما هو طيب وخبيث فى هذه الأشيـــاء فإنك تستطيع بلا تردد أن تشترى تلك المعـــارف سواء عند بروتاجوراس

(٤٤) بهذا الاعتراف يبدأ المحاور فى الخضوع لسقراط ويتبعـــه على الطريق الذى يقوده. قارن "أقريطون "، ٤٦ أ وما بعدها.

(٤٥) سيرجع أفلاطون الى نفس الفكرة فى محاورة تلت محاورتنا هذه بسنين طويلة، وهى محـــاورة " السفسطائى "، ٢٢٣ حـ وما بعدها.

(٤٦) هذا فرض خطير، وهو سيؤدى بأفلاطون فى محاورة " فيدون " الى اعتبار أن جوهر النفس هو العقل وأن نشاطها الحقيقى إنما هو المعرفة (أى الفلسفة). وهذا الفرض، الذى يمكن أن نتصور فرضا غيره بشأن ما يقيم النفس، ذو أصل سقراطى وهو ينسجم مع النظرية العقلية فى الأخلاق التى بدأها سقراط (" الفضيلة معرفة ") وسار على نهجها أفلاطون وأرسطو.

(٤٧) راجع هنا مثلا ٣١٨ أ، د ـ هـ...

(٤٨) أشرنا الى الموازنة القائمة فى كل هذه الفقرة بين النفس والجسد، وبعد الحديث عن طبيب البدن تأتى هذه الاشارة الى طبيب النفس، وهو سقراط بحسب ما توحى به معالجة الموضوع، أى الفيلسوف.

أو عند آخر غيره أيا من كان. أما اذا لم يكن هذا هو حالك، فإنتبه، أيها العزيز، (٣١٤) الى أنك تخاطر بأعز ما لديك (٤٩) فى لعب بالنرد (٥٠). وذلك أن المخاطرة أعظم بكثير فى شراء المعارف عنها فيما يخص الأطعمة. فالأطعمة والمشارب التى تشتريها عند تاجر التجزئة وتاجر الجملة يمكن أن تحملها فى أوعية أخرى [غير الجسد]، بل أن ندخلها الى الجسد بشربها أو أكلها فإنه يمكن أن نضعها فى المنزل وأن نستشير الخبير الذى ندعوه لمعرفة اذا ما كان يمكن أن نأكلها أو أن نشربها أم لا وبأى مقدار وفى أى وقت. وهكذا فإن الخطر ليس كبيرا بشرائنا لها. (ب) أما المعارف فإنه ليس ممكنا أن نحملها فى وعاء مختلف غير النفس، بل نحن نحمل المعرفة بالضرورة فور أن ندفع الثمن، فى النفس ذاتها، ونذهب بمعرفتنا سواء أكان فى ذلك ضرر لنا أم نفع. اذن فلنتدبر هذه الأمور ومع من هم أكبرمنا سنا، لأننا لا نزال صغارا حتى نقرر فى مثل هذا الأمر (٥١).

ولكن الآن، ما دمنا قد انطلقنا (٥٢)، فلنذهب ولنستمع الى ذلك الرجل، وحينما نكون قد إستمعنا اليه فلنتصل بآخرين غيره (٥٣)، لأن بروتاجوراس ليس هنا وحده، (جـ) بل هناك أيضا هبياس من إليس، وكذلك فيما أعتقد بروديقوس من كيوس والكثير غيرهم من العلماء (٥٤).

وما أن رأينا هذا حتى مضينا. وحينما وصلنا الى المدخل توقفنا نتبادل الرأى فى موضوع عرض لنا أثناء الطريق، وحتى لا نتركه غير كامل، بل نكمل بحثه قبل

(٤٩) وهو النفس.
(٥٠) المقصود " بالمصادفة " وعلى غير فحص وترو.
(٥١) سقراط هنا يتحدث باسم أبقراط. ونشير الى أن عمر سقراط وقت الحوار (حوالى عام ٤٣٠ ق.م.) كان حوالى الأربعين.
(٥٢) فى فحص ذلك الأمر.
(٥٣) لأن الأمر (تطبيقا لكلام سقراط) هو أقرب ما يكون الى أمر بضاعة تباع وتشترى ويجب على المرء أن يفاضل وأن يقارن.
(٥٤) sophoi جمع sophos ، وقد يبدو للقارئ أن فى هذا بعض السخرية، ولكن السفسطائيين كانوا بالفعل علماء ذلك العصر.

أن ندخل (٥٥)، فإننا توقفنا فى المدخل نتحاور حتى اتفقنا سويا كل مع الآخر (٥٦). ولكن حارس الباب، وكان خصيا (٥٧)، إستمع فيما أعتقد الى حديثنا، ولا شك أنه من الممكن (د) أن تكون وفرة السفسطائيين الذين يزورون البيت قد عكرت عليه مزاجه. وعلى أية حال فحينما قرعنا الباب، وما أن فتح ورآنا، حتى صاح: " آه، سفسطائيون ! إنه (٥٨) ليس على فراغ "، وعلى الفور أغلق الباب بكلتا يديه بكل القوة التى كان قادرا عليها (٥٩). فرجعنا من جديد الى قرع الباب، وها هو يجيبنا خلال الباب المغلق بقوله: " يا ناس،ألم تسمعوا أنه ليس على فراغ؟ " فأجبته: "ولكنا لم نأت من أجل كالياس أيها الرجل الطيب، ولا نحن أيضا بسفسطائيين، فاطمئن (هـ) ،فنحن لم نأت إلا لرؤية بروتاجوراس. فاذهب وأخبر بوجودنا "، وهكذا حتى فتح لنا الرجل الباب بصعوبة.

وحينما دخلنا وجدنا بروتاجوراس يتمشي في أروقة البهو ويصاحبه فى تمشيته كالياس ابن هيبونيقوس وأخوه من (٣١٥) أمه وبارالوس ابن بيريكليز وخارميديس ابن جلوكون على جهة وعلى الجهة الأخرى اكزاثيبوس، وهو الابن الآخر لبيريكليز، وفيليبيديس ابن فيلوميلوس وأنتيمورس من مندا، وهو أشهر تلامذة بروتاجوراس ويدرس معه من أجل التخصص (٦٠) وبهدف أن يصير سفسطائيا. وخلف هؤلاء كان يتبع آخرون يحاولون إلتقاط ما يتفوه به، وكلهم كانوا من الغرباء كما يبدو: هؤلاء الذين يقودهم بروتاجوراس فى كل مدينة يمر بها، يسحرهم بصوته وكأنه (ب)

(٥٥) وفى هذا درس منهجي: لابد لكل بحث من رأس حتى يكتمل، ولا يجب أن نترك بحثا ناقصا، قارن ٣٦١ د.

(٥٦) وهذه تكملة الدرس المنهجي: الاتفاق هو ما يجب أن يتوج كل بحث، وهو دليل الحقيقة.

(٥٧) الباب هو باب بيت كالياس الثرى، والحارس من عبيده الكثيرين. ويبدو أن كون الحارس خصيا دلالة على الثراء، حيث كان ذلك نادرا (Adam، ص ٩٨).

(٥٨) يقصد سيده، كالياس، ويمكن أيضا أن نترجم " السيد ليس..". وبقية الجملة مترجمة حرفيا.

(٥٩) يستطيع القارئ أن يستنتج من هذا المشهد مدى إقبال اليونان على الاستماع الى السفسطائيين

(٦٠) قارن ٣١٢ ب.

أورفيوس [٦١] وهم به مسحورون ولصوته تابعون، ولكن كان هناك كذلك فى الكورس [٦٢] بعض مواطنى مدينتنا [٦٣]. وقد أمتعتنى أعظم المتعة رؤية هذا الكورس: كيف أنهم يحاذرون أعظم الحذر أن يكونوا أمام بروتاجوراس فى طريقه، بل أنهم كانوا حينما كان يستدير هو ليرجع ومن معه، كان هؤلاء المستمعون المطيعون يبتعدون فى نظام كامل من كلتا الجهتين ليعودوا لينتظموا دائما فى دائرة من ورائه على أبدع صورة.

" وبعده لمحت "، كما يقول هوميروس، هبياس (جـ) من إليس وكان جالسا على مقعد مرتفع فى البهو المقابل للباب، وكان جالسا حوله على دكاك اركسيماخوس ابن اندروتيون وفايدروس من موريتوسيدس وأندرون ابن اندروتيون وغرباء مواطنون لهبياس وغيرهم. وبدا أنهم كانوا يسألون هبياس حول [مبحث] الطبيعة وحول بعض المسائل الفلكية الخاصة بالفوقيات [٦٤]. أما هو فكان يقضى، جالسا على كرسيه العالى، فيما يعن لكل منهم ويفصل فى شرح موضوعات مسائلهم. " ثم لمحت أيضا طانطال " [٦٥]: (د) ذلك هو بروديقوس من كيوس، الذى كان حاضرا أيضا. وقد كان جالسا فى إحدى الحجرات التى كان هيبونيقوس يخصصها للخزين، أما الآن ومع وفرة الضيوف فقد حولها كالياس الى حجرة لاستقبال الضيوف الغرباء.

(٦١) شخصية أسطورية، شاعر بارع وموسيقى ساحر.

(٦٢) ما زلنا فى إطار تشبيه بروتاجوراس بالمغنى الساحر، والكورس هى المجموعة المصاحبة للمنشد، وكانت تتكون من ثلاثة صفوف وفى وسطها يقف رئيس المنشدين.

(٦٣) أى من مواطنى أثينا.

(٦٤) peri phuseos te kai ton meteôrôn astronomika. وقارن " الدفاع " ١٩ ب - جـ، و " هبياس الصغرى "، ٣٦٧ هـ.

(٦٥) شخصية أسطورية، والبيت مأخوذ من هوميروس مثلما حدث حين تحدث سقراط عن هبياس. ومن غير الواضح ما يقصده أفلاطون من تشبيه بروديقوس بطانطال. ولا نميل الى رأى Adam (ص ١٠١) الذى يرى أن الجامع بينهما هو بؤس المظهر، وقد يكون أقرب الى القبول الرأى القائل بأن المقصود هو أنه دائم الجوع والعطش.
(The Oxford Classical Dictionary, 1970 ed., p . 1037)
ولكن هذا الرأى لا يقوم على دليل بخصوص بروديقوس.

وقد كان بروديقوس لا يزال مستلقيا مغطى بالفراء وبقدر كبير من الأغطية كما كان ظاهرا. وقد كان جالسا الى جواره على بعض الأسرة [٦٦] قريبه باوسانياس، وهو باوسانياس الذى من قبيلة كيراميس، وكان معه فتى لا يزال صغير السن.وقد بدا لى أن (هـ) طبيعته جميلة رائعة وكان مظهره الخارجى جميلا كل الجمال على أية حال، وقد سمعت فيما بدا لى أن اسمه أجاثون [٦٧]، ولن أدهش اذا كان صاحب باوسانياس الصغير. كان هناك اذن هذا الشاب الصغير وكل من المسمين أديمانتوس، أى أديمانتوس ابن كيبيدوس وأديمانتوس ابن لوكولوفيدس، وكان المرء يرى غيرهم أيضا. ولم يكن باستطاعتى أن أعلم وأنا فى الخارج عم كانوا يتناقشون، ولو أننى كنت أتحرق شوقا لأن أنصت الى بروديقوس، وهو فى رأيى رجل موهوب[٦٨] (٣١٦) وعالم كامل العلم، ولكن صوته الأجش كان يحدث فى الحجرة رنينا أصم يجعل حديثه غير واضح.

وما أن دخلت حتى دخل وراءنا ألقيبادس الجميل كما تقول أنت وهو ما أوافقك عليه، وكريتياس [٦٩] ابن كالايسخروس.أما نحن فتقدمنا. وبعد لحظة قضيناها فى مشاهدة كل هذا المنظر بالتفصيل، توجهنا نحو بروتاجوراس (ب) وقلت أنا له: لقد أتينا يابروتاجوراس من أجلك أنا وأبقراط هذا.

فقال: هل تريدان محادثتى على انفراد أم أمام بقية الآخرين؟ [٧٠] فرددت: الأمران عندنا سواء، ولكن إستمع الى ما أتينا من أجله وأنظر فى الأمر أنت نفسك.

فقال: فما الغرض الذى من أجله قدمتما اذن ؟

(٦٦) كان الضيوف يجلسون كل على سرير.

(٦٧) وهو سيظهر فى محاورة " المأدبة ". لاحظ المقابلة الضمنية بين المظهر الجميل والباطن الذى قد يكون غير جميل، والعكس كذلك.

(٦٨) theios، حرفيا " إلهى ". وسيأتى " عالم كامل العلم " (passophos)، وربما كان فى ذلك شئ من السخرية.

(٦٩) أنظر فى النص ٣٣٦ ب - هـ.

(٧٠) لاحظ أن أفلاطون يصور بروتاجوراس وكأنه تاجر يسلك على هذا الأساس، وهو هنا كأنه أمام عميل.

ـ أبقراط هذا هو من مواطنى هذه المدينة، وهو ابن أبوللودوروس، ومن بيت عظيم ثرى، وهو نفسه ذو استعداد [٧١] لا يقل فى رأيى عن استعداد أقرانه. وهو يطمح على ما أعتقد (جـ) الى أن يصير مشهورا فى المدينة، ويعتقد أن أفضل وسيلة الى ذلك هى أن يأخذ دروسك [٧٢]. فإنظر أنت الآن اذن اذا كنت تعتقد أنه ينبغى أن نحادثك على انفراد أم أمام الآخرين.

فقال بروتاجوراس: لقد أحسنت فعلا يا سقراط بحيطتك فيما يخص أمورى: ذلك أن الرجل الغريب الذى يأتى الى المدن الكبرى وفيها يعمل على اقناع أفضل عناصر الشباب بأن يهجروا صحبة الآخرين، من أقرباء وغرباء، شيوخا كانوا أم شبابا، لكى يصاحبوه هو، بغرض أن يصيروا أفضل من خلال (د) هذه المصاحبة[٧٣]، هذا الرجل يجب عليه أن يكون حذرا وهو يفعل ذلك. فهذا أمر ليست قليلة الشأن ألوان الحسد التى يثيرها ولا العداوات ولا المخططات العدائية[٧٤]. وانى أعتبر أن الفن [٧٥] السفسطائى فن قديم، ولكن القدماء الذين إشتغلوا به، خشية منهم لما يصاحبه من حقد، غطوه بغطاء تخفوا تحته، بعضهم تحت ستار الشعر، كهوميروس وهزيود وسيمونيديس [٧٦]، وبعضهم الآخر تحت ستار الاسرار الدينية والنبوءات، مثل

(٧١) phusis ، حرفيا " طبيعة " أو " طبع ".
(٧٢) وهذا يمثل مطمح كل شباب ذلك العصر.
(٧٣) sunousia.
(٧٤) قارن " الدفاع "، ١٩ هـ ـ ٢٠ أ، و " مينون " ٩١ جـ، ٩٢ أ ـ ب. ولنتذكر أنه يقال إن السلطات الأثينية أرادت محاكمة بروتاجوراس بتهمة الالحاد. ولكنه نجح فى الهرب (حوالى عام ٤١٦ ق.م).
(٧٥) tekhnê، والمقصود " التخصص " و " الصنعة " .
(٧٦) هوميروس هو شاعر اليونان الأكبر، وهو صاحب " الاليـاذة " و " الأوديسه "، وهزيود يحتل بعده المرتبة الثانية ومن مؤلفاته: " أصل الآلهة " و " الأعمال والأيام "، أما سيمونيديس، الذى سيأتى الحديث عنه فى قسم المناقشة الشعرية، فهو من أعظم الشعراء الغنائيين اليونان، وقد مجد بشعره الانتصارات اليونانية على الفرس وخاصة بعد معركة ماراثون (٤٩٠ ق.م)، وكان شاعرا موهوبا خصب الإنتاج متعدد المعارف.

أورفيوس وموسيوس وأتباعهما [٧٧]. وقد لاحظت أن بعضهم اختار الرياضة البدنية، وهو حال ايموس من تارنتوس، وهو أيضا حال(هـ) هيروديكوس من سلمبريانوس، والمولود فى ميجارا والذى يعيش الى اليوم، وليس سفسطائيا أقل من غيره. أما أجاثوكليز مواطنكم [٧٨] فإنه اتخذ الموسيقى غطاء له، وهو سفسطائى كبير، وكذلك بوتكليديز من كيوس وغيرهم وغيرهم. هؤلاء جميعا، كما كنت أقول، اصطنعوا من هذه الفنون ستارا لهم خشية الحسد والغيرة. أما أنا (٣١٧) فلا أوافق هؤلاء جميعا على ذلك: فأنا أعتقد أنهم لم يصيبوا ما كانوا يهدفون اليه، حيث أنهم لم يستطيعوا أن يخفوا أنفسهم عن أعين الرجال الأقوياء فى كل مدينة، وهم الذين من أجلهم اتخذوا هذه الستر. ذلك أن الجماهير [٧٩] لا تفقه شيئا فى شيئ، ان أمكن استخدام هذا التعبير [٨٠]، وهى لا تتغنى الا بما يأمرها هؤلاء. وهكذا فإن الرغبة فى الهرب مع عدم القدرة عليه، بل والتعرض لاكتشاف الأمر، لهو بؤس عظيم، (ب) بل ان مجرد محاولة ذلك لبؤس عظيم [٨١]، هذا فوق أن ذلك يثير مزيدا ومزيدا من الضغينة عند الناس: لأنهم يعتبرونه اضافة للخديعة الى [المثالب] [٨٢] الأخرى.

(٧٧) أورفيوس شاعر أسطورى، كان قادرا على تحريك الصخر والنبات بغنائه، وقد نزل الى العالم التحتى (هاديس) لانقاذ زوجته من الموت، ولكنه فشل. وقد ظهرت تحت اسمه، فى أواخر القرن السادس ق.م.، فرقة دينية هامة هى النحلة الأورفية، وتهتم بالنفس ومصيرها بالتطهير. أما موسيوس، فإنه شخصية أسطورية هو الآخر، وكان مغنيا وكاهنا ومتنبئا، ويقال انه كان ابنا لأورفيوس (" الجمهورية "، ٣٦٤ هـ).

(٧٨) أى مواطن سقراط. وهذا الموسيقى تذكره أيضا محاورة " لاخيس "، ١٨٠ د. أنظر حول هذه الأسماء كلها، بصفة عامة، تعليقات Adam.

(٧٩) كثيرا ما هاجم المفكرون اليونان " الجمهور " أى العامة، حدث هذا مع هيراقليطس وبارمنيدس وسيحدث مع سقراط وأفلاطون، وانظر هنا ٣٥٣ أ.

(٨٠) بروتاجوراس يدرى جيدا أن الجمهور مع هذا هو صاحب السلطة فى المدن اليونانية ذات النظام الديمقراطى.

(٨١) يشير Adam (ص ١٠٦) الى أن هذا قد يذكر بعادة فى التربية الاسبرطية، وهى أن يعاقب، ليس من سرق، بل ذلك الذى لا يستطيع الهرب بما سرق.

(٨٢) من الواضح أن ما يوضع بين قوسين هكذا هو إضافة من المترجم لتوضيح النص.

لهذا فإنى قد أخذت لنفسى طريقا مخالفا تماما لطريق هؤلاء: فأنا أوافق أننى سفسطائى وأننى أعلم الناس وأربيهم (٨٣)، وأعتبر أن هذا تحوط أفضل من ذلك الآخر: فالاعتراف أفضل من النفى (٨٤). وقد انتهيت الى تحوطات أخرى غير هذه بحيث أننى، ولأقل أن ذلك بفضل الألوهية، لا أخشى التعرض لمكروه من جراء (جـ) الاعتراف بأننى سفسطائى. وعلى أية حال فقد مر وقت طويل بالفعل وأنا أزاول هذا الفن، فسنى عمرى عديدة فى الواقع حتى أنه ليس هناك من بينكم من لا يمكن أن أكون له أبا من حيث العمر (٨٥). وهكذا فإنه ليس هناك ما يمتعنى أعظم من أن تعرضوا مقالتكم (٨٦)، إن شئتم هذا، أمام هؤلاء الموجودين هنا جميعا.

ولما كنت قد لمحت أنه يرغب فى أن يبين لبروديقوس ولهبياس أننا انما (د) أتينا محبة فيه هو وليتفاخر بذلك، فقد قلت له: فلماذا اذن لا ننادى بروديقوس وهبياس ومن معهما حتى يستمعوا الينا؟

فرد بروتاجوراس: بالطبع، بكل سرور (٨٧).

وقال كالياس: فهل ترغبون اذن أن نرتب مجلسا مشتركا حتى تتحادثوا وأنتم جلوس؟

وكان الرأى أن هذا هو اللازم، وكنا جميعا سعداء بأننا سنستمع الى كلام العلماء (٨٨). وقد أخذنا بأنفسنا الدكاك (٨٩) والأسرَّة ووضعناها فى الجهة التى

(٨٣) بكلمتى " التعليم والتربية " معا نترجم هنا كلمة paideuein .

(٨٤) أى أن نتائجه أو مكاسبه أحسن.

(٨٥) ربما يكون ميلاد بروتاجوراس حوالى عام ٤٩٠ ق.م.، وبهذا يكون عمره وقت المحاورة حوالى الستين، ويقال إنه عاش حتى الثمانين، بل فوق التسعين. وتقول محاورة " مينون " انه مارس مهنته أربعين عاما (٩١ هـ).

(٨٦) logon ، أو " طلبكم ".

(٨٧) لا حظ هنا التنافس بين السفسطائيين.

(٨٨) أنظر فوق، هامش ٥٤ .

(٨٩) الدكاك، بالكسر، جمع دكة، مقعد يجلس عليه.

كان فيها هبياس، لأنه كانت هناك بالفعل بعض الدكاك. ثم جاء ألقبيادس وكالياس يقودان بروديقوس الذى جعلاه ينهض من سريره وكذلك من كانوا معه.

وبعد أن جلسنا جميعا قال بروتاجوراس: والآن يا سقراط جاء وقت أن تتحدث، بعد أن حضر كذلك هؤلاء، حول الموضوع الذى ذكرته لى منذ لحظات بخصوص هذا الشاب.

(٣١٨) فأجبته: سأبدأ من نفس البداية كما فعلت منذ لحظات: بالهدف الذى أتينا من أجله. ذلك أن أبقراط هذا له رغبة شديدة فى أن يتتلمذ عليك [٩٠]، ولهذا فإنه يود كما يقول أن يتعرف على ما سينتج له إن هو صاحبك متتلمذا عليك. هذا هو ما نريد أن نقول.

عند ذلك قال بروتاجوراس: اذن فإنك، اذا ما أنت تتلمذت علىّ، أيها الشاب، فإنك، بعد اليوم الذى تقضيه معى، ستعود الى دارك وقد أصبحت أفضل، ونفس الأمر أيضا فى اليوم الذى سيليه وهكذا، بحيث تتقدم دائما بعد كل يوم نحو الأفضل [٩١].

(ب) وعندما قال هذا قلت: يا بروتاجوراس ان ما تقوله هذا ليس بالشئ المدهش، بل هو أمر طبيعى، لأنه حتى أنت، مع سنك ومع ما أنت عليه من علم، إذا ما علمك أحد ما قد يحدث بالفعل وتكون غير عالم به، فإنك ستصير بهذا أفضل. ولكن ليست هذه هى الاجابة التى نطلب، بل ما نطلبه هو كما قد يحدث اذا غير أبقراط هذا رأيه فجأة وقرر أن يتجه الى الرجل الشاب الذى حل بمدينتنا حديثا، وهو

(٩٠) يستخدم أفلاطون هنا كلمة sunousia، وهى كلمة نترجمها أحيانا " بالمصاحبة "، أى أخذ العلم على يد فلان، ومن هنا فهى تعنى التتلمذ.

(٩١) to beltion .

زيوكسيبوس من هيراقليوطس [٩٢] ، ويذهب اليه كما يأتى اليك (جـ) الآن، وسمع منه نفس ما يسمعه منك، من أنه سيصير أفضل بعد كل يوم يقضيه فى صحبته وسيحرز تقدما ، فيسأله: " ولكنى سأصير أفضل فى أى شئ؟ وسأحرز تقدما نحو ماذا؟ "، ويجيبه زيوكسيبوس بأن ذلك سيكون فى فن التصوير، وكذلك أنه صاحب أرثاجوراس من طيبة، وسمع منه نفس ما يسمعه منك، فيسأله فى أى شئ سيصير أفضل كل يوم عندما يصبح فى صحبته، ويجيبه هذا بأن ذلك سيكون فى فن العزف على الناى، هكذا اذن ما ينبغى أن تجيبنا أنت به، (د) عندما نسألك، هذا الشاب وأنا: عندما يصاحب أبقراط هذا بروتاجوراس، فى اليوم الذى قد يحدث ويصاحبه فيه، فإنه سيرجع منه وقد صار أفضل وسيحرز تقدما بعد كل يوم من الأيام التالية، ولكن نحو ماذا يا بروتاجوراس وفى أى شئ؟ [٩٣] .

عندما سمع بروتاجوراس هذا منى قال: إنك تعرف كيف تسأل يا سقراط، وأنا من جانبى يسرنى أن أجيب على الأسئلة الجميلة. ان أبقراط حينما يأتى الى لن يخضع لما قد يخضع له عند مصاحبته لهذا أو ذاك من السفسطائيين الآخرين. فهؤلاء يسيئون معاملة الشبان : (هـ) فهم يهربون من دراسة الفنون المتخصصة، فيأتى السفسطائيون الآخرون ليدفعوا بهم من جديد الى دراسة الفنـــون بتعليم فنون

(٩٢) كما كانت أثينا محل زيارة السفسطائيين، فقد كانت كذلك محل زيارات كل أهل الصنائع " الفنون" الأخرى. وحول هذه الشخصية، راجع Adam (ص ١٠٩).

(٩٣) كما أشرنا من قبل، فإن التعريف يجب أن يبرز مضمون التعليم. ونضيف أن سقراط يهدف فى النهاية الى رفض أو قبول هذا الشخص أو ذاك لتعليم هذا الفن أو ذاك بحسب معيار التخصص، ولهذا فإن أمثلته أمثلة مستمدة من عالم التخصصات المحددة المعترف بها، ويبقى الآن ان يرى سقراط اذا كان نشاط السفسطائيين " فنا " متخصصا أم لا. ونلاحظ من الآن أن بروتاجوراس سيظهر فى نهاية الحوار وهو لا يعرف ما هى الفضيلة بينما هو يدعى، كما سنرى بعد سطور فى النص، أنه معلم الفضيلة، وهكذا تنتفى عنه سمة العلم، لأن شرط العلم عدم التناقض.

الحساب والفلك والهندسة والموسيقى [٩٤] (وهنا رنا بنظره ناحية هبياس [٩٥])، أما إن جاء الشاب عندى فإنه لن يدرس الا ما جاء من أجله: أى معرفة النصيحة الصائبة [٩٦] فيما يخص الأمور الخاصة به، أى كيف يدبر أموره المنزلية، (٣١٩)
وفيما يخص الأمور المدنية، أى كيف يصير أعظم ما يكون قدرة على العمل والكلام فى معالجة أمور المدينة والدولة [٩٧].

(٩٤) يجب أن ننتبه الى أن معنى mousikê يتسع أحيانا ليعنى " الثقافة الأدبية "، وان كان يبدو من السياق هنا أن المقصود هو معناها الأدق.

(٩٥) هبياس كان أكثر السفسطائيين علمًا موسوعيا، أنظر محاورة "هبياس الكبرى"، ٢٨٥ جـ - د.

(٩٦) euboulia أى المشورة الحسنة، أو الرأى السديد، ونشير الى أن لكلمة boulê وأسرتها استخدامات سياسية هامة.

(٩٧) لليونانى دائما عين على أموره الخاصة وأخرى على أمور المدينة العامة، وهو " فاضل " حينما يدير هذه وتلك بنجاح. لاحظ هنا أهمية " الكلام " من أجل المدينة.

ثانيا: نصان [1] حول سقراط

أ ـ أصل البعثة السقراطية

(" الدفاع"، ٢٠ جـ ـ ٢٤ جـ، ٣٠ جـ ـ ٣٢ د)

(١) عزت قرنى، " محاكمة سقراط ". القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٢٤ ـ ١٣٣، ١٤٦ ـ ١٤٩ .

ربما يقاطعنى أحدكم قائلا: " ولكن يا سقراط، ما هى حكايتك إذن؟ من أين نشأت هذه الإفتراءات ضدك؟ فنحن اذا سلمنا بأنك لا تفعل شيئا يخرج عما يفعله الآخرون، فكيف يقال كل هذا بصددك وكيف تنشأ كل هذه الأقاصيص إلا اذا كنت تفعل شيئا مختلفا عن الغالبية من المواطنين؟ فقل لنا إذن [د] ما هو الأمر حتى لا نتسرع ونحكم عليك على غير أساس وروية " (١) . ويبدو لى أن صاحب مثل هذه الكلمات يقول صوابا، ولهذا فسأحاول أن أوضح لكم طبيعة الأساس الذى إعتمادا عليه اخترعت تلك السمعة وتلك الإفتراءات. فاسمعوا إذن. وربما يظن بعضكم أننى أمزح، ولكن ثقوا أنى سأقول الحقيقة كاملة. إن سمعتى هذه ليس لها من مصدر إلا وجود حكمة معينة عندى. ما طبيعة هذه الحكمة؟ ربما لا تكون أكثر من حكمة إنسانية ويمكن أن أكون بالفعل حكيما بتلك الحكمة (٢)، أما الآخرون الذين تحدثت عنهم (٣) [هـ] فربما كانوا حكماء بحكمة تعلو على حكمة الإنسان، وإلا فلست أدرى ما أقوله عنها (٤). فأنا فيما يخصنى لا أعرفها وكل من يقول انى أعرفها فإنه يكذب ويقول هذا إفتراء علىّ. ولا تصيحوا فى وجهى، أيها الأثينيون، حتى ولو بدا لكم أننى أتحدث بتفخيم عن نفسى، لأن الكلام الذى سأقول ليس بكلامى، بل سأعتمد فيما أقول على من هو جدير بثقتكم. ففيما يخص حكمتى، إن كنت أحوزها، وأى نوع من الحكمة هى، فإنى سأضم الى جانبى شهادة الإله الذى فى دلفى (٥). أنتم تعرفون لا شك

(١) كل الجملة الأخيرة ترجمة لكلمة واحدة بقصد إبراز متضمناتها.

(٢) ترجمة حرفية، أى: أن تكون لدى تلك الحكمة. يوجد فى الجملة اليونانية " مفعول وصفى " لتأكيد صفة الحكيم.

(٣) أنظر ١٩ هـ من " الدفاع ".

(٤) أى أنه لا يستطيع أن يصفها إلا بهذ الوصف.

(٥) وهو أبو للون. ونقرأ فى " أساطير اليونان " من تأليف الدكتور محمد صقر خفاجه والدكتور عبد اللطيف أحمد على، ص ٨٦ ـ ٨٨: " لم يكن هناك معبد يفوق معبد [دلفى] فى ذيوع الصيت، ونبوءة تبز نبوءتها فى الشهرة. فكان الناس يأتونه من كل فج عميق... وكانت الإجابات على أسئلة السائلين... تدلى بها كاهنة تدعى بيثيا... وكانت هذه الكاهنة تستوى على مقعد مثلث القوائم، وتتقمصها روح الإله، فتروح فى غيبوبة طويلة، وتعتريها حالة من الهذيان قبل أن تنطق بوحيه. وكثيرا ما قرن أبوللون بالشمس حتى وصُف بأنه إله الشمس، -

خيرفون [٦] الذى [٢١] كان رفيقا منرفقاء صباى وكان كذلك، فيما يخصكم، صديقا للشعب [٧] وشارككم نفس المنفى ورجع معكم، وتعرفون كيف كان خيرفون، وكم كان ذا حمية فى كل عمل يندفع فيه. وقد حدث أن ذهب الى دلفى وجسر أن يطلب من الوحى (وألح عليكم، أيها المواطنون، ألا تصيحوا) إن كان هناك من هو أحكم منى. وها هى الكاهنة تعلن أنه ليس هناك من هو أحكم منى. وسيشهد أخوه الحاضر هذا أمامكم فيما يخص هذا بأن الأمر كان كذلك، حيث أن خيرفون قد توفى.

[ب] وأنظروا الآن الى السبب الذى من أجله أقول هذا. ذلك أنه يجب أن أشرح لكم من أين أتت الفرية التى أنا موضوعها. فحينما سمعت هذا [٨] تفكرت بينى وبين نفسى: " ماذا يريد الإله أن يقول؟ وماذا يريد أن يعنى؟ فأنا نفسى أعى أننى لست حكيما على أى نحو صغير كان أم كبيرا. فماذا يريد إذن أن يقول حينما يعلن أننى أحكم البشر؟ لأنه لا يمكن للإله أن يكذب، فذلك غير ممكن له [٩] ". وظللت حائرا مدة طويلة أمام ما قصد الإله أن يقول. وأخيرا بعد لأى شديد، إتجهت فى بحثى الوجهة التالية: ذهبت إلى أحد هؤلاء الذين يظنون حكماء، من أجل أن [حـ] أفند هكذا وبأحسن طريقة، إجابة النبوءة [١٠] قائلا لها: " هذا الرجل أحكم منى، أما أنت فقلت إنى الأحكم "، وفحصته إذن فحصا شاملا، ولا أحتاج الى البوح باسمه، ولكنه كان أحد رجال السياسة، وقد جعلنى فحصه، أيها الأثينيون، أحس

= كما يتضح من لقبه "فويبوس" الذى يعنى المضئ أو الطاهر أو المطهر ... لقد كان ابوللون الدلفى قوة خيرة، ورباطا مباشرا يصل بين الآلهة والناس، وهاديا للبشر ليعرفوا إرادة السماء، وكيفية إسترضاء الآلهة وكان فوق ذلك إله التطهير ".

(٦) من إتباع سقراط المتحمسين، ويظهر بهذه الصفة فى مسرحية " السحب " نفسها.

(٧) أى من أنصار الحزب الديمقراطى. والإشارة التالية إلى المنفى أثناء حكم الطغاه الثلاثين.

(٨) أى قول الكاهنة.

(٩) ou themis حرفيا: " غير مسموح له به... "، ويكون ذلك فى حالة البشر بناء على أمر من الآلهة أو القوانين.

(١٠) manteion. ويقال " النبوءة " فى العربية بمعنى السفارة من الإله، وبمعنى الإخبار عن

بالتالى: فأثناء الحوار معه بدا لى أنه يبدو فى نظر الكثيرين من الآخرين، وفى نظره هو نفسه على الخصوص، حكيما، أما فى الحقيقة فإنه ليس بالحكيم. فحاولت إذن أن أبين له أنه يعتقد أنه حكيم ولكنه فى الواقع ليس كذلك، [د] فكانت النتيجة أن حقد على هو وكثير من الحاضرين. وفى نفسى أثناء إبتعادى، قلبت الأمر ورأيت أننى أحكم من هذا الرجل: فمن الممكن ألا يعرف أحد منا نحن الإثنين شيئا ذا قيمة، ولكنه يعتقد هو أنه يعرف شيئا بينما هو لا يعرفه، أما أنا، فكما أننى لا أعرف شيئا، فإننى لا أعتقد كذلك أننى أعرف شيئا. فيبدو لى اذن أننى أحكم قليلا من هذا الرجل حيث أننى لا أعرف شيئا ولا أعتقد أنى أعرف [١١]. على إثر هذا ذهبت الى آخر ممن يعتبرون أحكم من السابق، [هـ] وظهر لى نفس الشئ، وكانت النتيجة أن حقد على هو الآخر وكثيرون غيره: ولكنى استمررت بعد هذا فى الذهاب إليهم واحدا بعد الآخر واعيا، فى حزن وخوف، أننى أجعل الناس تحقد على، ولكنه كان يبدو لى رغم هذا أننى يجب أن أجعل كلمة الإله هى العليا [١٢]، فيجب الإستمرار إذن، بحثا عما تقصده النبوءة، ومع كل من [٢٢] يدعى المعرفة. وقسما بالكلب، أيها الأثينيون، وواجب على قول الحقيقة لكم، أن هذا هو ما حدث لى: هؤلاء الذين كانوا مشهورين أكبر شهرة بالحكمة بدوا لى، إلا فى النادر، بعد فحصى لهم بحسب ما قاله الإله، أفقرهم إليها، على حين أن آخرين كانوا يظنون أقل منهم كانوا فى الحقيقة رجالا أجدر من وجهة نظر الحكمة [١٣]. وواجب على، أليس كذلك، أن أشرح لكم جولاتى وكم كان القيام بها مضنيا من أجل أن يصير تكذيب النبوءة غير ممكن لى. فبعد السياسيين ذهبت الى الشعراء، الى شعراء التراجيديا[ب] وإلى الشعراء الغنائيين [١٤] وغيرهم، مقدرا هذه المرة

(١١) فى الفقرة السابقة يعارض سقراط المعرفة الحقيقية بادعاء المعرفة. وسقراط لديه معرفة واحدة حقيقية: هى أنه لا يعرف شيئا.
(١٢) هذا هو أساس البعثة السقراطية.
(١٣) أو: من وجهة نظر إمتلاك الحكمة، أو: العقل، أو الحكم بحكمة وتعقل (phronimôs).
(١٤) dithuramboi.

جهلهم، أننى سأدرك بالوقائع (١٥) أننى نفسى أكثر جهلا من هؤلاء. وقد اصطحبت معى من مؤلفاتهم ما بدا لى أنهم بذلوا فيه غاية الجهد، وسألتهم بالتفصيل عما يقصدون راغبا فى الوقت ذاته أن أتعلم منهم. ولكننى أخجل، أيها المواطنون، من أن أقول الحقيقة لكم. ولكن الحقيقة يجب أن تقال. ويمكن أن نقول إن كل الحاضرين كادوا (١٦) أن يكونوا قادرين على الكلام حول ما كتبوه هم أفضل منهم أنفسهم. وظهر لى من جديد، بخصوص الشعراء كذلك، وفى أقصر وقت، أنهم لا يكتبون [حـ] ما يكتبون على أساس من علم، بل بنوع معين من [الموهبة] الطبيعية وفى حالة من الإلهام على طريقة المتنبئين الموحى إليهم والمنجمين. فهؤلاء أيضا يقولون أشياء كثيرة جميلة، ولكنهم لا يدرون شيئا عما هم قائلون. فى مثل هذه الحالة بدا لى وضع الشعراء. وفى نفس الوقت انتبهت الى أن الشعر يجعلهم يعتقدون أنهم أحكم البشر حتى فيما يخص الموضوعات الأخرى، وهو ما لم يكونوه على الاطلاق(١٧). فذهبت عنهم إذن معتقدا على أثر هذا فى تفوقى عليهم، تماما كتفوقى على السياسيين. وأخيرا ذهبت الى المتخصصين فى الأعمال اليدوية. [د] واذا كنت أنا على وعى أننى لا أعلم شيئا، أو ما يقرب من هذا (١٨)، فقد كنت واثقا من أن هؤلاء عالمون بأشياء كثيرة وجميلة. وبخصوص هذا لم أكذب، فقد كانوا يعرفون أشياء لا أعرفها، وكانوا من هذه الناحية أعلم منى. ومع هذا، أيها الأثينيون، فقد بدا لى أن لدى هؤلاء الصناع الطيبين (١٩) نفس النقيصة التى لدى الشعراء: فكل واحد منهم، لأنه يؤدى مهمته تأدية ممتازة، يعتقد أنه أحكم البشر حتى فى أهم الأمور الأخرى، وهذا الخطأ من جانبهم [هـ] غطى على معرفتهم تلك، حتى لقد سألت نفسى، بخصوص موضوع النبوءة، عما إذا لم يكن من الأفضل

(١٥) أو: " أننى سألمس بيدى " .

(١٦) هكذا نترجم هنا التعبير اليونانى الصعب ترجمته الى العربية: epôs eipein (والذى له فى الفرنسية مثلا ترجمة حرفية: pour ainsi dire).

(١٧) أنظر حول كل هذا محاورة " إيون " لأفلاطون، وقد ترجمها الى العربية الدكتور محمد صقر خفاجة والدكتوره سهير القلماوى.

(١٨) هكذا نترجم فى هذا الموضع نفس التعبير المشار اليه فى هامش ١٦ فوق.

(١٩) أو " الفضلاء"، للسخرية فيما يبدو. قارن " أوطيفرون "، ٦ حـ ١ .

لى أن أظل كما كنت، بدون أن أكون لا عالما على نحو علمهم ولا جاهلا على نحو جهلهم، وأن هذا أفضل لى من أن يكون لى هذا وذاك معا. وكانت إجابتى على نفسى وعلى لى أن أظل كما كنت، بدون أن أكون لا عالما على نحو علمهم ولا جاهلا على نحو النبوءة أنه أنفع لى أن أظل كما أنا.

هذه الإستقصاءات تولدت عنها، أيها الأثينيون، [٢٣] أحقاد كثيرة علىّ، ولكم هى مؤلمة وخطيرة، ومنها نشأ الكثير من الإفتراءات وتلك السمعة التى تقول إنى حكيم [٢٠] . ذلك أن الحاضرين كانوا يعتقدون فى كل مرة أنى عالم أنا نفسى فى الموضوعات التى أكشف عن جهل محدثى بها [٢١]. ولكنه من المحتمل، أيها المواطنون، أن يكون الحكيم الحقيقى هو الإله، وأنه أراد فى النبوءة التى أوحى بها أن يقول إن الحكمة الإنسانية قليلة القيمة أو بغير ذات قيمة على الاطلاق، واذا كان الإله قد ذكر سقراط الذى أمامكم، فما ذلك إلا ليستخدم [ب] اسمى آخذا منى مثلا، وكأنه كان يريد أن يقول: " الأحكم من بينكم، أيها البشر، هو من أدرك، مثل سقراط، أنه بغير قيمة فى الحقيقة بالنظر الى الحكمة ". ولهذا السبب فلا أزال أروح هنا وهناك باحثا وفاحصا، بحسب كلمة الإله، المواطنين أهل هذه المدينة والغرباء حينما أعتقد أن أحدهم حكيم. وحينما يبدو لى أنه كذلك فإنى أظهر له، مدافعا عن كلمة الإله، أنه ليس حكيما. وبسبب شغلى [٢٢] هذا، فإنه ليس لدى فراغ من أجل الاهتمام بشئون المدينة على نحو جدير بالذكر، ولا بشئونى الخاصة، بل أعيش فى [حـ] فقر شديد بسبب خدمتى للإله.

إلى جانب هذا، فإن الشباب الذين يلتفون حولى من أنفسهم، لأن لديهم وقت فراغ كبير (فهم من أغنى العائلات)، هؤلاء الشباب يستمتعون بالإستماع الىّ فاحصا الناس، بل إن منهم كثيرين يقلدوننى، ويحاولون بعد ذلك بدورهم فحص الآخرين. وأعتقد أنهم يجدون على أثر هذا عددا كبيرا من الأشخاص ممن يعتقدون

(٢٠) أنظر ٢١ ب من " الدفاع ".
(٢١) فى محاورة " مينون " مثلا لا يصدق مينون أن سقراط يجهل طبيعة الفضيلة (٧١ حـ).
(٢٢) الشغل (بالضم وبضمتين وبالفتح وبفتحتين) ضد الفراغ، وهذا مقابل دقيق لليونانى.

أنهم يعلمون، على حين أنهم لا يعلمون إلا القليل أو لا شئ على الإطلاق.

والنتيجة هى أن أولئك الذين أمتحنوا يثورون عليَّ أنا، ولا يثورون عليهم، [د] ويقولون إن سقراط يشكل دنسا عظيما (٢٣) وإنه يفسد الشباب. وإذا سألهم سائل عما يفعل سقراط وعما يعلم حتى يفسد الشباب، لم يجدوا شيئا يقولوه، بل هم يجهلون الإجابة. ولكن، حتى لا يظهروا ارتباكهم، فإنهم يقولون هذه الأشياء التى على كل لسان ضد المتفلسفة، مثل " [البحث فى] الأمور السماوية وما تحت الأرض"، ومثل " عدم الاعتقاد فى الآلهة"، ومثل " صنع قضية قوية من قضية ضعيفة ". أما الحقيقة، فإنهم، فيما أعتقد، لن يقبلوا أن يقولوها: ألا وهى أنه أصبح واضحا أنهم يتظاهرون بالمعرفة، على حين أنهم لا يعرفون شيئا. ولكنهم لما كانوا، فيما أعتقد، يرغبون فى أن يكونوا موضع الاحترام، [هـ] فإنهم، باعتبار شدة عزمهم وعددهم الكثير، وبالنظر الى أنهم متكاتفون ويتكلمون باقناع فيما يخص أمرى، فإنهم توصلوا الى ملء آذانكم، ولا يزالون، بافتراءاتهم المصرة. هذه الإفتراءات هى التى حرضت ضدى مليتوس وأنيتوس ولوكون، مليتوس مملوءا ضغينة باسم الشعراء، وأنيتوس ممثلا للصناع [٢٤ أ] والسياسيين، ولوكون ممثلا للخطباء(٢٤). وهكذا، وكما بدأت بالقول، فإنه سيدهشنى أن أستطيع استخراج تلك الافتراءات منكم فى وقت قصير على حين أنها قد حفرت لنفسها أبعادا عميقة. هذه هى الحقيقة أمامكم أيها الأثينيون، ولست فى قولى هذا بحاجب عنكم ولا بمخف شيئا (٢٥) صغيرا كان أم كبيرا. ورغم هذا فإننى أكاد أعلم علم اليقين أننى أجلب على نفسى الأحقاد لنفس الأسباب السابقة، وما هذا إلا دليل على أننى أقول الحقيقة، وأن هذه هى الفرية التى تلاحقنى وأن هذا هو أصلها. [ب] وسواء إستقصيتم الآن أو فيما بعد ذلك فإنكم ستجدون أن الأمر هكذا.

(٢٣) أو حرفيا: " شخص دنس أعظم الدنس "، أو كذلك: " إن هناك سقراط معينا وهو دنس أعظم الدنس "، أى غير طاهر دينيا لأنه على ضلال.

(٢٤) هذا التعداد يشمل معظم فئات من كان سقراط يقابلهم ويحاورهم ويفحصهم ويفندهم.

(٢٥) حجب لم يذكر، وأخفى هنا بمعنى ذكر تحت صورة مختلفة للتمويه.

حول إتهامات متهميّ الأوائل، فليكن هذا كافيا دفاعا أمامكم. وسأحاول، بعد هذا، الدفاع عن نفسي ضـد مليتوس، هذا الرجل الفاضل والمحب لمدينته فيما يقول، وضد متهمي المحدثين. من جديد إذن [٢٦]، باعتبار أنهم متهمون مختلفون، فلنأخذ منهم القسم القانوني، وسيكون [إتهامهم] على هذا النحو على التقريب: " سقراط، هكذا يقولون، مذنب لأنه يفسد الشباب، ولا يعتقد في الآلهة التي تعتقد فيها المدينة [حـ] بل في كائنات إلهية [٢٧] جديدة مختلفة عنها ". هذا هو الإتهام، فلننظر في نقاط هذا الإتهام واحدة واحدة.

(٢٦) أنظر ١٩ ب من محاورة " الدفاع ".

(٢٧) daimonia . ويقصد الإتهام ذلك " الجنى " (daimôn) الذى يظهر لسقراط على هيئة صوت داخلي. أنظر حوله " أوطيفرون "، ٣ ب وكذلك ٤٠ أ في " الدفاع ".

ب - سلوك سقراط فى المدينة (" الدفاع "، ٣٠ هـ - ٣٢ د)

أيها الأثينيون ليس دفاعى من أجل نفسى كما قد يبدو للبعض، وإنما هو من أجلكم، وذلك حتى لا تخطئوا بادانتى فى حق [هـ] هدية الإله إليكم [١] . ذلكم أنكم إذا حكمتم باعدامى فلن تجدوا بسهولةآخر مثلى، آخر (بدون كلمات معقدة، حتى لو كان قولى هذا باعثا على الضحك) مشدودا الى المدينة بأمر الإله وكأنه مشدود الى جواد عظيم ومن أصل طيب، ولكن ضخامته تتسبب فى بطئه، فيحتاج الى أن يوقظه مهماز ما. على هذا النحو، فيما أعتقد، ربطنى الإله إلى المدينة وأنا كما أنا: من يوقظ كل فرد منكم ويحثه ويلومه، غير متوقف [٣١] أبدا، [وتجدونه] فى كل مكان طوال النهار. رجلا آخر مثلى لن تجدوه بسهولة أيها المواطنون. واذا أردتم إتباع رأيى، فاطلقونى. ولكنه من الممكن جدا أن يكون كيلكم قد طفح كحال من غفل فأوقظ، فتنزلوا علىَّ بضربة، بل وقد تحكموا باعدامى، فى عجلة، متابعين أنيتوس [٢] ، ولعلكم بعد هذا تقضون البقية من حياتكم فى النوم بلا انقطاع، اللهم إلا إن أرسل الإله عليكم رجلا آخر شفقة بكم. أما كونى الرجل الذى وهبه الإله للمدينة، [ب] فإنكم ستدركون هذا على ضوء ما يلى: ذلك أنه يبدو أن هناك شيئا غير إنسانى فى عدم إهتمامى بسائر شئونى وفى تحملى بشجاعة لما نتج عن إهمالى لشئونى الخاصة، وذلك منذ سنين عديدة، بينما شغلت نفسى على الدوام بشئونكم، معاملا لكل منكم بشخصه كأب أو أخ مقنعا له أنه من الأفضل الإهتمام بالفضيلة. ولو كان قد حدث وكنت أستفدت من هذا شيئا، أو كنت أخذت أجرا لقاء نصحى، إذن لكان للأمر تفسير. ولكنكم ترون بأنفسكم أن متهمىَّ، الذين وصلوا الى أعلى درجات الوقاحة فى اتهاماتهم، لم يصلوا الى حد التعرى عن كل خجل [حـ] ليجلبوا شاهدا يقول بأننى استلزمت أو طلبت أجرا. ويكفى، فيما أعتقد، فقرى شاهدا أقدمه على أن ما أقول حق.

(١) وهى سقراط. وبالتالى فإنهم سيخطئون فى حق الإله.

(٢) هو محرك دعوى الإتهام ضد سقراط، وسيأتى ذكر زميل له بعد قليل.

ولقد يبدو غريبا أننى أروح هنا وهناك مقدما نصائحى تلك لكل شخص على انفراد مهتما بشئون الآخرين بينما لا أجرؤ على الظهور فى الجمعية الشعبية (٣) لكى أقدم نصائحى للمدينة بشأن الأمور التى تخصكم جميعا. العلة فى هذا هو ما سمعتمونى كثيرا، وفى كل مكان، أردده عن [صوت] إلهى [د] ودايمونى (٤) يظهر لى، وهو ما ذكره مليتوس فى دعواه متخذا منه موضوعا للسخرية (٥). وقد بدأ هذا عندى منذ كنت طفلا: صوت معين يظهر، وحينما يحدث هذا، فإنه يصرفنى دائما عن شئ كنت أفكر فى عمله، ولكنه لم يأمرنى قط بعمل شئ، وهو الذى عارض فى اشتغالى بالسياسة، وما كان، فى رأيى، أحسن اعتراضه. فاعلموا علم اليقين، أيها الأثينيون، أننى لو كنت دخلت عالم السياسة لكان قد قضى على، ولما أمكننى أن أكون ذا نفع لا لكم [هـ] ولا لنفسى. ولا تغضبوا منى إن قلت لكم الحقيقة: ليس هناك من بشر قادر على إنقاذ حياته إن هو عارضكم معارضة حقيقية، أنتم أو أية جمعية شعبية أخرى، وحاول منع كثير من ألوان الظلم ومخالفات القانون من أن تحدث فى المدينة، فلا [٣٢] مناص لمن يريد الجهاد فى سبيل العدل جهادا فعليا، إن هو أراد أن يبقى على حياته لفترة من الزمان ولو قصرت، لا مناص له من أن يعيش حياته الخاصة فقط وألاّ يكون له إشتراك فى الحياة العامة (٦).

وسأعطيكم أنا على ذلك براهين قوية، ليس بكلمات، بل بما تنزلونه أنتم منزلة علية، بالوقائع. أنصتوا إذن الى ما حدث لى حتى تعرفوا أن خشية الموت ما جعلتنى أطيع أحدا فيما يخالف العدل، وأننى تعرضت للموت بسبب عدم خضوعى هذا. حقا إننى سأحدثكم على المكشوف حديث المحامى، ولكنه سيكون

(٣) dêmosia .

(٤) نسبة الى "دايمون"، " الجن"، أنظر هامش ٨ على نص " أو طيفرون" ، وهنا هامش ٢٧،

(٥) ترجمة أخرى ممكنة: " على طريقة كتاب الكوميديا ".

(٦) نظرا لطبيعة تكوين المدينة اليونانية فقد كانت الحياة العامة، أى الأشتراك فى السياسة، فى متناول كل المواطنين. ومن هنا كان التقابل الشائع بين الحياة الخاصة والحياة العامة.

حديث الحق.لم يحدث قط أن شغلت وظيفة فى إدارة [ب] المدينة غير أن كنت عضوا فى المجلس التنفيذى. فقد حدث أن كانت قبيلتنا أنتيوخيس تملك زمام البروتانيا[٧] حينما كنتم تريدون محاكمة القواد العشرة الذين لم يجمعوا جثث الموتى معا بعد المعركة الحربية، مخالفين فى هذا، كما اعترفتم جميعا من بعد، للقوانين. وقد كنت الوحيد بين أعضاء البروتانيا الذى عارضكم فى عمل شئ مخالف للقوانين وصوت ضدكم، وقد كان الخطباء على وشك الإشهار بى وتقديمى الى المحاكمة، وكنتم تدفعونهم الى ذلك صارخين، ولكنى رأيت أنه يجب علىَّ أن أفضل المخاطرة، [حـ] واقفا فى صف القانون والعدل، على أن أتخذ، واقفا معكم وخشية السجن أو الموت، قرارات غير عادلة. حدث هذا بينما كان النظام الديمقراطى هو نظام دولة المدينة. وقد أتى بعد ذلك النظام الأوليجاركى وأصدر [الطغاة] الثلاثون، بدورهم، أمرهم إلىَّ، بعد أن أحضرونى خامس خمسة، الى مبنى الثولوس[٨]، بأن آتى بليون السلامينى [من سلامينوس] بغرض تنفيذ حكم الاعدام فيه، وكانوا كثيرا ما يصدرون مثل هذه الأوامر إلى كثير من الآخرين بغرض إشراك أكبر عدد ممكن فى مسئولياتهم. هذه المرة أيضا برهنت من جديد، ليس بالكلام بل بالأفعال، أنى بالموت [د] لا أبالى، وكأنه لا شئ (ولعل كلامى هذا لا يصدمنكم كثيرا). وذلك أن كل ما يهمنى هو عدم القيام بأى فعل كان ظالما أو بعيدا عن التقوى. وهكذا فإن هذا النظام لم يرهبنى، مهما كانت سطوته، حتى أقوم بفعل ظالم.

(٧) اللجنة التى كان بيدها تسيير أمور المجلس التنفيذى (Boulê)، وهى مكونة من عشر عدد أعضائه، إذن من خمسين مواطنا يمثلون إحدى " القبائل " العشر الأثينية، وكانت للبروتانيا فى يدهم عشر السنة. والمعركة المشار إليها بعد ذلك هى معركة جزر الأرجينوساى البحرية (عام ٤٠٦ ق.م) التى انتصرت فيها البحرية الأثينية على إسبرطة، ولكن القادة لم يستطيعوا رفع جثث الموت من الماء بسبب العاصفة.

(٨) مبنى فى أثينا ذو قبة مدورة كان أعضاء البروتانيا يجتمعون فيه، ولكن الطغاة الثلاثين أخذوه لأنفسهم.

ثالثا: نص [1] حول وجود المثل
وطبيعة النفس وبرهان البساطة
وتعريف الفكر والتطهر عند أفلاطون
(" فيدون "، ٧٨ أ ــ ٨٤ ب)

" وعاد سقراط الى الحديث: ينبغى أن نسائل أنفسنا هذا السؤال: أى نوع من الموجودات من خصائصه أن يعانى من هذه الحالة [2]: التبدد، وما هو النوع [3] الذى نخشى أن تحدث له هذه الحالة، والنوع الذى لا نخشى عليه منها؟ وبعد هذا ألن يكون علينا أن نفحص من جديد إلى أيهما تنتمى النفس حتى يكون لنا بناء على هذا أن نطمئن أو نخاف على أنفسنا؟

فقال : حق ما تقول .

[حـ] ـ أو ليس من خواص المركب، ما هو بطبيعته مركب، أن يصيبه هذا : أن يتحلل على نفس النحو الذى تركب عليه، وإذا حدث وكان هناك، من جهة أخرى، شئ غير مركب، ألن يكون من خصائصه وحده، أكثر من أى شئ آخر، ألا يكون موضوعا لهذه الحالة؟

فقال كيبيس : يبدو لى أن الأمر كذلك.

ـ إذن فإن تلك الأشياء التى تبقى دائما هى هى فى ذاتها ودائما على نفس

(١) عزت قرنى، "أفلاطون. فيدون. فى خلود النفس"، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٩، ١٩٥ ـ ٢١٠ .

(٢) pathos، أو " الإنفعال" بمعناه الحرفى.

(٣) لاحظ فكرة " النوع"، هنا وفى ٧٩ أ، وقارن " الجمهورية "، ٥٠٩ د.

الحال، تكون بحسب أكبر احتمال أشياء غير مركبة، ومن جهة أخرى فإن الأشياء التى تكون أحياناً على نحو وأحيانا أخرى على نحو آخر ولا تبقى دائما هى هى فإنها ستكون مركبة؟

ـ أعتقد فيما يخصنى أن الأمر كذلك.

واستطرد سقراط : فلنرجع الآن إلى تلك الأشياء موضوع [د] حديثنا السابق: تلك الماهية ذاتها التى ندلل على وجودها فى أسئلتنا وفى إجاباتنا، هل هى دائما على نفس الحال وفى ذاتها، أم أنها أحيانا على نحو وأحيانا على نحو آخر؟ المساواة فى ذاتها، الجمال فى ذاته، كل ما يوجد فى ذاته، وباختصار الموجود حقيقة، هل يقبل التحول أيا ما كان على أى نحو؟ أم أن كل واحد من هذه الموجودات فى ذاتها، فى وجودها ذى الطبيعة الواحدة وقائمة بذاتها فى ذاتها، يبقى دائما على نفس الحال وفى ذاته ولا يقبل مطلقا وعلى أى نحو أن يصير شيئا مختلفا مهما كان (٣ مكرر)؟

فأجاب : بل هو يبقى بالضرورة على نفس الحال وفى ذاته ياسقراط.

ـ وماذا عن الأشياء الجميلة المتعددة، مثل البشر أو الخيل [هـ] أو الملابس وكل ما شابه من غير ذلك، وهى التى تكون متساوية أو جميلة وتحمل نفس الأسماء (٤) التى لكل تلك [الماهيات الحقيقية]؟ هل تبقى كما هى فى ذاتها، أم على العكس تماماً من هذه الماهيات، فإنه يمكن القول إنها ليست لا هى هى بالقياس إلى ذاتها ولا بالقياس إلى غيرها (٥)؟

(٣ مكرر) الهدف من كل هذا هو نفى التغير للمثل وإثبات ثباتها.

(٤) من أهم أوجه الإرتباطات بين المثال والشئ المحسوس الذى يقع تحته أن الثانى يتسمى باسم الأول. ويمكن القول إن أحد المداخل الرئيسية إلى نظرية المثل هو المدخل اللغوى. ولكننا لم نشر فى مقدماتنا إلى هذا الجانب لأنه جدير بدراسة منفصلة تشمل كل محاورات أفلاطون.

(٥) الشئ الحسى يصير أكبر أو أصغر (مثلا) بالقياس إلى نفسه وكذلك بالقياس إلى أشياء أخرى .

فقال كيبيس: الأمر من جديد على ما تقول: هى ليست أبدا على نفس النحو.

[٧٩] - ولكن هذه الأشياء من الممكن لمسها ومن الممكن رؤيتها ومن الممكن إدراكها بحاسة أخرى من الحواس، أما الأشياء التى تبقى فى ذاتها على نفس الحال، من جهة أخرى، فإنه ليس من وسيلة للوصول إليها إلا باستخدام العقل، حيث أنها خافية ولا يمكن أن يدركها النظر؟

ورد كيبيس : كلامك حقيقى كل الحق .

وقال سقراط: فهل تقول إذن، إن شئت، بأن هناك نوعين من الموجودات: النوع المرئى من جهة والنوع غير المرئى من جهة أخرى؟

فرد : فلنقل بهذا .

- وأن النوع غير المرئى هو دائما على نفس الحال وفى ذاته، أما المرئى فليس أبدا هو هو [٦] ؟

فرد : ولنقل بهذا أيضا .

[ب] وأستطرد سقراط: والآن أجبنى: ألا يوجد فينا نحن أنفسنا شئ هو الجسد من جهة، والنفس من جهة أخرى؟

فقال: هو كذلك.

- وبأى النوعين تقول إن الجسم أعظم شبها وأكثر قرابة [٧] ؟

فأجاب: واضح كل الوضوح أنه أشبه بالنوع المرئى وأقرب جنسا إليه.

- والنفس؟ هل هى مرئية أم خافية؟

فقال: على الأقل فإن البشر لا يرونها يا سقراط.

- ولكن ألسنا نقصد بخصوص ما هو مرئى ما هو كذلك بالقياس الى الطبيعة الإنسانية؟ أم أنك تعتقد أن ذلك بالقياس الى طبيعة أخرى؟

- بالقياس الى الطبيعة الإنسانية.

- فماذا تقول عن النفس؟ إنها مرئية أم غير مرئية؟

- هى غير مرئية.

- هى خافية إذن.

(٦) أى لا يحتفظ بذاتيه أو هويته.

(٧) الشبه من حيث الخصائص، والقرابة من حيث الإنتماء الى نفس الجنس.

- نعم.
- وهكذا تكون النفس أعظم شبها بالنوع غير المرئى من الجسم، ويكون الجسم أكثر شبها بالنوع المرئى.
[حـ] - هذا ضرورى كل الضرورة يا سقراط.
- وألم نكن نقول منذ قليل [٨] إن النفس حينما تستخدم الجسد فى فحص شئ ما، سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة أخرى (لأن فحص شئ ما عن طريق أحد الحواس ما هو إلا فحصه عن طريق الجسد)، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبدا على نفس الحال ولا فى ذاته، وإنها تضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى، وذلك بسبب أنها اتصلت بأشياء على تلك الحالة ؟
- تماما.
[د] - أما عندما تقوم بالفحص هى ذاتها مع نفسها، فإنها تجرى إلى هناك حيث ما هو طاهر نقى وما هو موجود وجودا حقيقيا على الدوام وهو على نفس الحال، ولما كانت من نفس نوع هذا الوجود فإنها تبقى إلى جانبه وعلى الدوام طالما كانت وحدها مع ذاتها وكان ذلك فى إمكانها، وعند هذا فإنها تتوقف عن أن تضل وتظل مع تلك الحقائق التى على نفس الحال دائما وهى هى وذلك بسبب اتصالها بتلك الأشياء [٩]، أليست هذه الحالة للنفس هى ما يطلق عليه اسم " الفكر" ؟
فرد كيبيس: إن ما تقول لجميل كل الجمال، وحق كذلك يا سقراط.
- اذن فبأى النوعين يبدو لك، إعتمادا على ما قلناه سابقا [هـ] وما نقوله الآن،ان النفس أعظم شبها وإلى أيهما هى أقرب جنسا ؟
فرد كيبيس: ما أحسب كل الناس يا سقراط، حتى لو كانوا من غلاظ العقول، إلا ويتفقون بعد اتباع هذا الطريق فى البحث [١٠] أن النفس عموما

(٨) ٦٥ أ وما بعدها، مما سبق فى محاورة " فيدون ".
(٩) وهى " المثل". وخلاصة السطور السابقة أن موضوع المعرفة يؤثر على طبيعة المعرفة، فمعرفة الحسيات تجعل النفس غير مستقرة أى على شك، وعلى العكس من ذلك معرفة العقليات.
(١٠) methodos، والمقصود البرهنة السابقة.

ومن كل الجوانب أشبه بما هو دائما على نفس الحال أكثر (١١) من شبهها مع ما ليس كذلك.

- والجسد؟

- أكثر شبها بالآخر.

- وانظر الآن الى الأمر على النحو الذى يلى. حينما تكون النفس [٨٠] والجسد كل منهما فى صحبة الآخر، فإن الطبيعة تأمر بأن يكون أحدهما كالعبد يؤمر، وأن يكون الآخر كالسيد يأمر. وعلى هذا الضوء، أيهما يبدو لك أكثر شبها بما هو إلهى وأيهما بما هو فإن؟ أو لست تعتقد أن ما هو إلهى قد أعد طبيعيا ليكون سيدا ولكى يحكم، أما ما هو فانٍ فَلِكَى يُؤمر ولكى يكون كالعبد؟ (١٢).

- هذا هو ما أعتقد.

- فأيهما تشبه النفس؟

- إنه من الواضح يا سقراط أن النفس تشبه الإلهى، أما الجسم فيشبه الفانى.

واستطرد سقراط: فافحص إذن يا كيبيس إذا كان لا ينتج من كل ذلك [ب] الذى قلناه أن النفس تشبه أقرب الشبه الإلهى والخالد والمعقول وذا الطبيعة الواحدة (١٣) الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائما على نفس الحال، أما الجسد، من ناحية أخرى، فإنه يشبه أقرب الشبه ما هو إنسانى وفان ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذى لا يبقى أبدا هو هو على نفس الحال. هل لدينا ما نقوله ضد هذا،يا كيبيس الصديق، أوليس الأمر هكذا؟

- بل هو كذلك.

- كيف إذن؟ إن كانت الأمور هكذا، أفليس من الطبيعى أن يتحلل الجسد بسرعة، أما النفس فإنها لا تتحلل بالكلية، أو أنها أقرب ما تكون الى ذلك؟

(١١) أنظر كذلك ٨٠ ب.

(١٢) لاحظ فى هذه الفقرة إلتقاء الأخلاق بالمعرفة والوجود، والسياسة بالدين والفلسفة.

(١٣) أى البسيط.

[حـ] ـ وكيف ينكر هذا؟

فقال سقراط: فتصور إذن أنه بعد أن يموت الإنسان، فإن الجزء المرئى منه، أى الجسد، الذى يرقد فى مكان مرئى، والذى نسميه بالجثة، والذى من الطبيعى له أن يتحلل وأن يتفتت وأن يتبخر، لا يأتى عليه على الفور شئ من هذا، بل يبقى على ما هو عليه مدة طويلة، إلى حد ما، من الزمن، واذا كان المرء يموت وجسده فى حالة نضرة وكان ذلك فى فصل مناسب من السنة، فإن تلك المدة تكون أطول. لأن الجسم حينما يكون قد جرد من اللحم وحنط كما تحنط الأجسام فى مصر، فإنه يظل كما هو أو يكاد لمدة عظيمة من الزمن. [د] ومن جهة أخرى فإن بعض أجزاء الجسم، حتى حينما يكون قد تعفن، مثل العظم والأعصاب وكل ما شابه ذلك، تظل خالدة رغم هذا أوكأنها كذلك. أليس كذلك؟

ـ نعم.

ـ وهكذا فهذه النفس، وهى غير المرئية، التى تذهب الى ذلك العالم الآخر المشابه لها، النبيل الطاهر النقى غير المرئى، الى العالم الذى لا تبلغه الأنظارحقيقة، الى جوار إله طيب وحكيم، الى حيث ستذهب نفسى أنا أيضا بعد قليل، إن شاء الإله، هذه النفس التى لنا إذن والتى هى هكذا وعلى هذه الطبيعة، هل هى التى ستتبعثر فى الهواء وتفنى فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية من الناس؟ ما أبعد هذا، يا صديقى كيبيس وأنت ياسيمياس. [هـ] وإنما الأحرى من ذلك أن يكون الأمر على ما يلى (١٤). إذا غادرت النفس الجسم طاهرة لا تجر وراءها شيئا مما ينتمى إليه، وذلك بعد أن لم يكن لها خلال الحياة أية مشاركة معه برغبتها، بل أنها كانت تفر منه وتلتف هى ذاتها حول نفسها، لأنها تمرست على ذلك دائما، النفس التى تكون كذلك لا تفعل شيئا آخر إلا التفلسف بالمعنى الحق لهذه الكلمة، وتكون [٨١] قد تمرست حقيقة على الموت فى يسر وسهولة. أم أنك لا تعتقد أن هذا هو ما يمكن أن يكون التدرب على الموت؟

(١٤) قسم جديد فى عرض سقراط يتناول فكرة الطهر على الخصوص. وفى السطور السابقة أشار إلى اقتراب موعد إعدام سقراط، بعد ساعات من هذا الحوار الذى يتم فى سجنه.

- بل هو كذلك تماما.

- فاذا كان هذا هو حال النفس، أفلن تذهب الى المشابه لها، غير المرئى الإلهى الخالد والحكيم، وتصبح عند وصولها وقد ابتعدت عنها الضلالة والجنون وألوان الخوف وألوان الحب الهمجية وغير ذلك من ألوان الشرور التى تصيب الإنسان، بحيث أنها، كما يقال عمن قُبلوا فى " الأسرار"، تبقى حقيقة ما بقى من الزمن بجوار الآلهة؟ هل سنقول بهذا يا كيبيس أم سنقول شيئا آخر؟

فرد كيبيس: بل هذا هو ما سنقول وحق زيوس.

[ب] - أما إذا كانت النفس، فيما أظن، ملوثة ولم تتطهر وهى تغادر الجسد، بسبب أنها كانت مصاحبة للجسد طوال الوقت، معتنية به وعاشقة إياه، وتركته يسحرها بشهواته وملذاته، إلى حد أن تعتقد أنه ليس هناك من شئ حقيقى إلا ما اتخذ شكلا جسديا، أى ما أمكن لمسه ورؤيته وشربه أو أكله أو الاستفادة منه فى أمور الحب، وأما إذا اعتادت على كراهية ما ليس بواضح أمام الأعين وغير مرئى لها، ولكنه معقول ويمكن بالفلسفة (١٥) إدراكه، واعتادت على الإضطراب أمامه وعلى الهرب منه، فهل تعتقد أن نفسا [حـ] هذه حالها ستكون خالصة قائمة بذاتها وهى تغادر الجسد؟

فرد: كلا على الاطلاق.

- أما أنا فأعتقد أنها ستكون محملة بما هو ذو طبيعة جسدية، والذى جعله يدخل فى طبيعتها صحبتها للجسد وعيشها معه خلال حياتهما المشتركة من غير إنفصال وخلال عنايتها الطويلة به.

- هو كذلك.

- ولكن يجب الاعتقاد، أيها الصديق، أن هذا (١٦) سيكون ذا وزن، ثقيلا أرضيا، ومثل هذه النفس ومعها هذا تثقل وتنجذب الى الخلف نحو العالم المرئى تحت خوف غير المرئى وخوف هاديس، كما يقال،[د] وهى تلف وتدور حول المقابر والمدافن، التى رؤى بالفعل حولها بعض خيالات النفوس التى اتخذت

(١٥) الفلسفة هنا هى عملية التفلسف ذاتها، أى التأمل العقلى والبرهنة.

(١٦) أى ما هو ذو طبيعة جسمية.

شكل الأشباح، وهى الصورة التى تقدمها مثل تلك النفوس التى غادرت الجسد غير طاهرة بل كانت على علاقة إشتراك مع [الجسد] المرئى، وهذا هو السبب فى أنها تُدرك بالنظر.

- هذا محتمل يا سقراط.

- محتمل بالطبع يا كيبيس. أما غير المحتمل فهو أن تكون هكذا (١٧) نفوس البشر الأخيار، بل هى نفوس الأشرار التى سيجبرها حكم الضرورة على أن تهيم على وجهها حول تلك الأماكن عقوبة لها على طريقة حياتها السابقة التى كانت طريقة سيئة، وستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد من جديد فى أحد الأجساد وذلك تحت إغراء [هـ] رفيقها الذى يخفرها، ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية. وكما هو منتظر، فإنها ستتقيد فى طبائع(١٨) مشابهة لتلك التى حدث بالفعل أنها تعودت عليها (١٩) أثناء الحياة.

- ولكن ما هى هذه الطبائع التى تتحدث عنها يا سقراط؟

- هذه أمثلة عليها: فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدى الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها، هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل فى جنس الحمير [٨٢] وغير ذلك من الحيوانات الوحشية. أو تعتقد ذلك؟

- بل إن ذلك محتمل كل الإحتمال.

- وهؤلاء الذين فضلوا فوق كل شئ ارتكاب الظلم وأن يكونوا طغاة وناهبين سيدخلون فى أجناس الذئاب والصقور والحدأة. وإلا فأين خلاف هذا يمكن أن تذهب مثل تلك النفوس؟

فقال كيبيس: ستدخل بلا شك فى مثل هذه الأجناس.

(١٧) أى على النحو الموصوف فى الفقرة السابقة.

(١٨) هذه ترجمة لما مفرده ethos، ولعل الأفضل كان ترجمتها " بخلق "، وجمعها أخلاق، لولا عدم وضوح هذا المعنى مباشرة. وفى المعجم الوسيط أن " الخلق" " حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة الى فكر وروية "، فهو عادة قوية ونتيجة لتعود طويل.

(١٩) أو سارت أو تدربت عليها.

واستطرد سقراط: وكذلك فإنه من الواضح أين تذهب كل من النفوس الأخرى بحسب ما شابه نهجها فى الحياة؟
فرد: هذا واضح بالتأكيد، من ينكر هذا؟
وقال سقراط: وهكذا فإن أسعدها، وهى التى تذهب الى أفضل مكان، ستكون تلك التى زاولت الفضيلة المدنية والإجتماعية، [ب] وهى الفضيلة التى تسمى بالإعتدال والعدل، والتى تأتى بالعادة والتدرب بدون الفلسفة والعقل.
- ولكن كيف ستكون هذه أسعدها؟
- لأنه من المحتمل أن تعود إلى جنس ذى طبيعة إجتماعية ووديع مستأنس، مثل جنس النحل والزنابير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان، فيخرج منها رجال متزنون معتدلون.
- هذا محتمل.
- أما العودة الى جنس الآلهة فلن يكون الا للنفوس التى اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد طاهرة [حـ] كل الطهر، فليس من المسموح بالوصول الى هذا إلا لمحبُ المعرفة. لهذا كله، يا عزيزى سيمياس وكيبيس، يبتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومونها ولا يسلمون أنفسم لها، ليس لأنهم يخشون خراب بيوتهم أو الفقر كما هو حال غالبية البشر من محبى الثروات، وليس كذلك لأنهم يرهبون فقد مراكز التشريف، كلا ليس لهذه الأسباب أنهم يبتعدون عن شهوات الجسد.
فرد كيبيس: وما كان هذا فى الحق، يا سقراط، ليليق بهم.
[د] - وعلق سقراط: كلا بالطبع وحق زيوس. ولهذا السبب يا كيبيس، فإن كل هؤلاء الذين يهتمون إهتماما ما بنفوسهم، ولا يقضون حياتهم فى خدمة الجسد، يعطون ظهورهم لكل هذه الأشياء ولا يأخذون نفس طريق الآخرين الذين لا يدرون الى أين يذهبون، أما هم فمقتنعون أنه لا ينبغى السلوك بما يخالف الفلسفة أو يعارض ذلك التحرر والتطهير الذى تقوم به، بل يتجهون وجهتها تابعين لها الى حيث تقودهم.
- كيف ذلك يا سقراط؟
- فقال: سأقوله لك، واستطرد: يعرف محبو المعرفة [هـ] أن الفلسفة، حينما تأخذ أمر

نفوسهم بين أيديها أنها كانت بمنتهى البساطة مقيدة إلى الجسد ملتحمة به، ومجبرة أن تنظر الى الموجودات الحقيقية كما لو كانت تنظر إليها من خلال قضبان سجن وليس مباشرة وبذاتها، وكانت تتقلب فى جهل شامل. ولقد أدركت الفلسفة[٢٠] جيدا أن أفظع ما فى هذا السجن إنما كان من صنع الشهوات . وذلك إلى حد أنه كأنما كان السجين نفسه هو الذى يعاون أشد المعاونة [٨٣] على شد وثاقه. أصدقاء المعرفة يعرفون إذن، كما كنت أقول، أن الفلسفة، وقد أخذت أمر النفس وهى على هذه الحالة، تبدأ فى تشجيعها [٢١] فى لطف وتحاول أن تفك قيودها مبينة لها، من جهة، أن البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع، وخادع كذلك البحث باستخدام الآذان أو أية حاسة أخرى، وموصية لها، من جهة أخرى، أن تبتعد عن تلك الحواس طالما لم تكن مضطرة الى استخدامها، وأن تضم نفسها على نفسها وأن تجمع أطرافها وألا تضع ثقتها فى شئ إلا [ب] فى ذاتها هى نفسها، وأنها يجب فى المستقبل أن تعقل الموجودات فى ذاتها واحدة واحدة هى ذاتها مع ذاتها، وأما إذا حدث وفحصت شيئا بوسائل أخرى، شيئا من تلك الأشياء التى تتغير من شكل الى آخر، فإن عليها أن تعرف أنه ليس فى ذلك أيةُ حقيقة، حيث أن تلك الأشياء محسوسة ومنظورة، أما ما تراه هى بذاتها فإنه معقول وغير منظور. وهكذا فإن نفس الفيلسوف الحقيقى، مقتنعة بأنه لا يجب أن تعارض هذا التحرر، تتبعد إذن عن الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف بقدر ما تستطيع، وتتفكر فى الأمر وتجد أن المرء فى حالة حدة اللذة أو الخوف أو الحزن أو الشهوة، لا يصيبه شر فى عظم [حـ] الشرور التى قد يتوقعها، كالمرض أو كضياع الثروة الذى تجر إليه الشهوات، بل يصيبه عند ذلك أعظم الشرور جميعا ومنتهاها، وهذا الشر يصيبه رغم أنه لا يضعه فى حسابه.

فسأل كيبيس: ما هو هذا الشر يا سقراط؟

(٢٠) لاحظ هنا تشخيص الفلسفة، وكأنها ذات فاعلة قائمةبنفسها.

(٢١) لاحظ درجات قيادة الفلسفة للنفس، ولعلها تقليد لما يحدث فى النحل الدينية ولدور القادة الذين يقودون المريدين الجدد ويرتفعون بهم درجة فوق درجة حتى طبقة العضو الكامل.

ـ ذلك أن نفس كل إنسـان مـجبـرة، فى الوقت الذى تعـانى فـيـه لذة حـادة أو حزنا شديدا بسبب هذا الشئ أو ذاك، هى مجبرة أن تعتقد أن المصدر الرئيسى لما تعـانى منه شئ واضح أعظم مـا يكون الوضـوح وحقـيـقى كل الحقـيـقـة،هذا على حين أنه ليس كذلك. ومثل تلك الأشياء مرئية فى الأغلب. أليس كذلك؟

ـ تماما.

[د] ـ ولكن فى هذه الحالة ألا تكون النفس أكثر ما تكون إرتباطا بالجسد؟

ـ كيف ذلك؟

ـ لأنه كأن لكل لذة أو ألم مسمـارا يربطها الى الجسم ويشبكها معه ويجعلها ذات طبيعة تشبه طبيعة الجسد، وتظن أنه حقيقى ذلك الذى يقول لها إنه كذلك. ولما كانت لها نفس آراء الجسد وتستمتع بنفس الأشياء مثله، فإنه من الضرورى أن تكون لها نفس أخلاقه ونفس تربيته مما يجعلها غير قادرة على الوصول طاهرة الى هاديس، بل تغادر الجسد دائما وهى ملوثة به، بحيث أنها سرعان ما تسقط من جديد فى [هـ] جسد آخر، وتنبت فيه كما لو كانت بذرة، وتكون نتيجة هذا ألا يكون لها نصيب المشاركة فى وجود ما هو إلهى طاهر نقى وبسيط ذو طبيعة واحدة.

فعلق كيبيس: إن ما تقول يا سقراط لحق كل الحق.

ـ لكل هذه الأسباب إذن يا كيبيس، فإن محبى المعرفة لهم الحق أن يسموا كذلك بالمعتدلين وبذى الشجاعة، وليس للأسباب التى يدعيها العامة. أم لعلك تعتقد أن ذلك إنما لتلك الأسباب؟

[٨٤] ـ أنا؟ على الإطلاق.

ـ بالفعل هو ليس لتلك الأسباب، إنما تفكر نفس الفيلسوف على نحو ما قلت: فهى لا تعتقد أن على الفلسفة أن تحررها من جهة، لكى تنجرف هى، من جهتها، لحظة تحريرها على يد الفلسفة، فى تيار الملذات والأحزان وتقيد نفسها من جديد فى عمل بلا نهاية على مثال بنيلوب(٢٢) والتى كانت تفك من نسيجها ما كانت

(٢٢) الزوجة الفاضلة الوفية لأحد أبطال حرب طرواده، أوديسيوس، وكانت تصبر خطابها الكثيرين، الذين اعتقدوا فى موت الزوج وألحوا عليها أن تقبل أحدهم، بأنها يجب أن تنتهى أولامن نسيج تنسجه، ولكنها كانت تفكه كل ليلة.

قـد نسجت، كلا بل هى تدبر لنفسها الهدوء[٢٣] من جهة تلك الأشياء، وتترك البرهان العقلى يقودها وتتمسك به على الدوام، متأملة ما هو حقيقى وإلهى وليس موضوعا للظن [٢٤]، [ب] فيكون لها فيه غذاء، وهى على اعتقاد أنه هكذا يجب أن تحيا طوال ما كان مقدرا لها أن تحيا، وبعد الوفاة فإنها تذهب الى ما هو من نفس طبيعتها، وتتخلص من الشرور الإنسانية. إذن مع مثل هذه التربية التى أخذت بها نفسها، فليس هناك من خطر ياسيمياس وأنت يا كيبيس، أن تخشى النفس من أن تتفرق شتاتا وهى تغادر الجسد أو أن تبعثرها الريح هباءوأن تذهب بها كل مذهب، على نحو لا تكون معه بعد ذلك موجودة فى أى مكان على الاطلاق.

(٢٣) يرتبط بالكلمة اليونانية المقابلة هدوء البحر، ولهذا إخترنا فى السطور السابقة تعبير " تنجرف فى تيار... ".

(٢٤) الظن ضد العلم، وهو ليس يقينيا.



بلاد اليونان

مراجع منتخبة

أولا : بالعربية

أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، ١٩٥٤ .
، أفلاطون، القاهرة، ١٩٥٦ .

أميرة حلمى مطر، الفلسفة اليونانية . تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، طبعة معدلة، ١٩٨٨ .
فايدروس وثياتيتوس، القاهرة، ١٩٨٤ .

برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت، ١٩٨٢ .

جيجون، أولف، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، القاهرة ١٩٧٦ .

رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، القاهرة، ١٩٥٤ .

سارتون، جورج ، تاريخ العلم، جـ ١-٣، ترجمة باشراف ابراهيم بيومى مدكور، القاهرة، ١٩٥٧-١٩٦١ .

عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون، القاهرة، ١٩٤٤ .
، ربيع الفكر اليونانى، الطبعة الخامسة، الكويت، ١٩٧٩ .

عـــزت قـــــرنى، أفلاطون . فيدون . فى خلود النفس، القاهرة، ١٩٧٣،ط ثانية ١٩٧٩ .
، أفلاطون، محاكمة سقراط (محاورات أوطيفرون، الدفاع ، أقريطون)، القاهرة، ١٩٧٣ .
، أفلاطون، فى الفضيلة . محاورة مينون، القاهرة، ١٩٨٢ .
، أفلاطون، فى السفسطائيين والتربية . محاورة بروتاجوراس، القاهرة، ١٩٨٢ .

على سامى النشار وأحمد صبحى، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، الاسكندرية، ١٩٦٤ .

فارنتون، بنيامين، العلم الإغريقى، جزءان، القاهرة، د . ت .

فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون . ترجمة ودراسة، القاهرة، ١٩٧٣ .

كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، ١٩٧١ .

كواريه، ألكسندر، مدخل لقراءة أفلاطون، القاهرة، ١٩٦٦ .

محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦١ .

يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ١٩٤٦ .

ثانيا : بغير العربية

Allen, R.E., ed., Studies in Plato's Metaphysics, London, 1965.

Barnes, J., The Presocratics, London, 1969.

Brès, Y., La psychologie de Platon, Paris, 1968.

Brickhouse, Th . C., Smith, N. D., Socrates on Trial, Princeton, 1988.

Brisson, Luc, "Plato 1958 - 1975 " , Lustrum, 1977, 5 - 304.

Brumbaugh, R. S., Platonic Studies of Greek Philosophy, New York, 1989.

Burnet, J., Early Greek Philosophy, London, 1899.

Chambry, E., Platon. Oeuvres complètes, Paris, 1913 - 1940.

Croiset, A. et M., et al., Platon. Oeuvres, Collection Budé, Paris, 1920 - 1964.

Cherviss, H., "Plato 1950 - 1957 " . Lustrum, 1959, 3 - 308, 1960, 321 - 648 .

Crombie, I.M., Au Examination of Plato's Doctrines, 2 Vol., London , 1963 .

Deschoux, M., Comprendre Platon. Un siècle de bibliographie platonicieme ... 1880 - 1980, Paris, 1981.

Descombes, M., Platon ou le jeu philosophique, Paris, 1980.

Diès, A., Autour de Platon, Paris, 1927.
, Platon, Paris, 1930 .

Festugiere, A. - J., Contemplation et vie Contemplative Selon Platon, Paris, 1950.

Fowler, H. N., et al., The Works of Plato, 10 Vol., Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1921 - 1953.

Goldschmidt, V., les dialogues de Platon, Paris, 1963.

Gulley, N., Plato's Theory of Knowledge, London, 1962.

Guthrie, W.K. C., A History of Greek Philosophy, 6 Vol., London, 1962 - 1981.

Irwin, T. H., Plato's Moral Philosophy, Oxford, 1977.

Jaeger, W., Paideia. La formation de l'homme grec., trad. fr., Paris, 1964.

Joli, H., Le renversement Platonicien : logos, épistémé, polis, Paris, 1974.

Kerferd, G. B., The Sophistic Movement, Cambridge, 1981.

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., Presocratic Philosophers, 2 nd ed., Cambridge, 1983.

Magalhaes - Vilhena, V. de, Le problème de Socrate,Paris, 1952 .

Prior, W. J., Unity and Development in Plato's Metaphysics, London, 1985.

Raven, J. E., Plato's Thought in the Making, London, 1965.

Robin, L , Platon, Paris, 1936 .
, Platon . Oeuvres complètes, 2 Vol. Coll. La Pleiade, Paris, 1953 - 1955 .
, Rapport de l'être et de la connaissance d'après Platon, Paris, 1957.

Robinson , T. M., Plato's Psychology, London, 1970 .

Rowe, C.J., Plato, London, 1984 .

Ross, D., Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1951 .

Schuhl, P. - M., L'oeuvre de Platon, Paris, 1954 .

Sprague, R. K., ed., The Older Sophists, New York, 1978 .

Vlastos, G., Platonic Studies, Princeton, 2 nd ed., 1981 .
,The Philosophy of Socrates, New York, 1971 .
Werner, eh., La Philosophie Greeque, Paris, rééd. 1962 .

Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy, 1883, 9th printing, New York, 1961 .

المحتويات

صفحات

للمؤلف

- " أفلاطون . فيدون . فى خلود النفس "، ترجمة عن اليونانية مع مقدمة وشروح، القاهرة، ط أولى ١٩٧٣، ط ثانية ١٩٧٩ . (فاز هذا الكتاب بجائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة، عام ١٩٧٥) .

- " محاكمة سقراط "، محاورات لأفلاطون، ترجمة عن اليونانية مع مقدمات وشروح، القاهرة، ١٩٧٣ .

- " الحكمة الأفلاطونية "، القاهرة، ١٩٧٤ .

- " المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية " لأولف جيجن، ترجمة عن الألمانية، القاهرة، ١٩٧٥ .

- " Doxa parmènideènne et doxa platonicienne", Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University, Vol. xxx, parts 1&2, 1968, Cairo,1975 .

- " العدالة والحرية عند جمال الدين الأفغانى "، " المجلة التاريخية المصرية "، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، المجلد ٢٦، ١٩٧٩ .

- " العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة "، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد الثلاثون، يونيو ١٩٨٠ .

- " ليست الأعمال بالنيات فى مجال نشر الفكر المصرى الحديث "، مجلة " فصول "، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الأول، العدد الأول، ١٩٨٠ .

- " النزاهة الفكرية . صلاح عبد الصبور والفكر المصرى الحديث "، مجلة " فصول "، المجلد الثانى، العدد الأول، ١٩٨١ .

- " فى الفضيلة . محاورة مينون "، لأفلاطون، ترجمة عن اليونانية مع مقدمة وشروح، القاهرة، ١٩٨٢ .

- " فى السفسطائيين والتربية . محاورة بروتاجوراس "، لأفلاطون، ترجمة عن اليونانية مع مقدمة وشروح، القاهرة، ١٩٨٢ .

-" Nation, Patrie et Citoyen chez Rifà'a L-Tahtawi et Khayr -AL- Din Al-Tounsi" , MIDEO, Le Caire,t.16, 1983,

- "Défence de la femme et reconstruction nationale . Le cas de Qasim Amin " , in Proceedings of the International Conferenc of Philosophy,ed . by Mourad Wahba, Cairo, 1984 .

- " رحلتان " [من الطهطاوى إلى عبد الله فكرى]،" فصول "، المجلد الخامس، العدد الرابع، ١٩٨٥ .

- " معانى كلمة Epistêmê فى محاورة ثياتيتوس لأفلاطون "، فى " المشكاة"، مجموعة مقالات مهداة إلى إسم المرحوم الدكتور على سامى النشار، نشرها د . أحمد صبحى، الاسكندرية، ١٩٨٥ .

- " الإبداع الفلسفى فى مصر وشروطه "، " فصول "، المجلد السادس، العدد الرابع، ١٩٨٦ .

- " تشاؤم "، " تفاؤل "، " تقدم "، " تناهى - لا تناهى "، " رسالة "، " سعادة "، " صورة "، "مذهب "، فى " الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول : الاصطلاحات والمفاهيم "، تحرير د . معن زيادة، بيروت، ١٩٨٦ .

- " مشكلة الخطأ فى محاورة ثياتيتوس لأفلاطون "، فى " الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما "، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٨٧ .

- " الإيلية "، " الأيونية "، فى " الموسوعة الفلسفية العربية . المجلد الثانى : المدارس والمذاهب والإتجاهات والتيارات "، بيروت، ١٩٨٨ .

- " الأمة والوطن والمواطن عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى"، مجلة " عالم الفكر" ، الكويت، المجلد ١٩، العدد الرابع، ١٩٨٩ .

- " من المعرفة الى العلم عند أفلاطون "، فى " يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة " ، إشراف د .عاطف العراقى، القاهرة ، ١٩٩٠ .

- " إعادة إكتشاف الثقافة اليونانية فى الوعى المصرى الحديث " ، " عالم الفكر "، المجلد ٢١، العدد الأول، ١٩٩١ .

- " أرسطو" ، تأليف أ . إ . تايلور،دار الطليعة، بيروت ، ١٩٩٢ .

- " الفلسفة المعاصرة في أوربا"، تأليف إ . م . بوشنسكى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦٥، سبتمبر ١٩٩٢ .

- " فعل الإبداع الفنى عند نجيب محفوظ : الإطار والتهيئة والعمليات "، " عالم الفكر "، المجلد ٢١، العدد الثالث، ١٩٩٣ .

- " أفلاطون " [عند الاسلاميين]، " موسوعة الحضارة الاسلامية "، المجمع العلمى لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان (تحت الطبع) .

- " سقراط "، " أفلاطون "، " أرسطو "، وغيرها من مصطلحات الفكر اليونانى والمسيحى والاسلامى والفكر العربى الحديث، فى " موسوعة العلوم السياسية "، تحرير محمد محمود ربيع واسماعيل صبرى مقلد، جامعة الكويت، تظهر خلال ١٩٩٣ .

- " شروط الابداع فى الفكر العربى الجديد "، " الفكر العربى"، بيروت، السنة١٤ ، العدد ٧٢، ابريل - يونيو ١٩٩٣ .